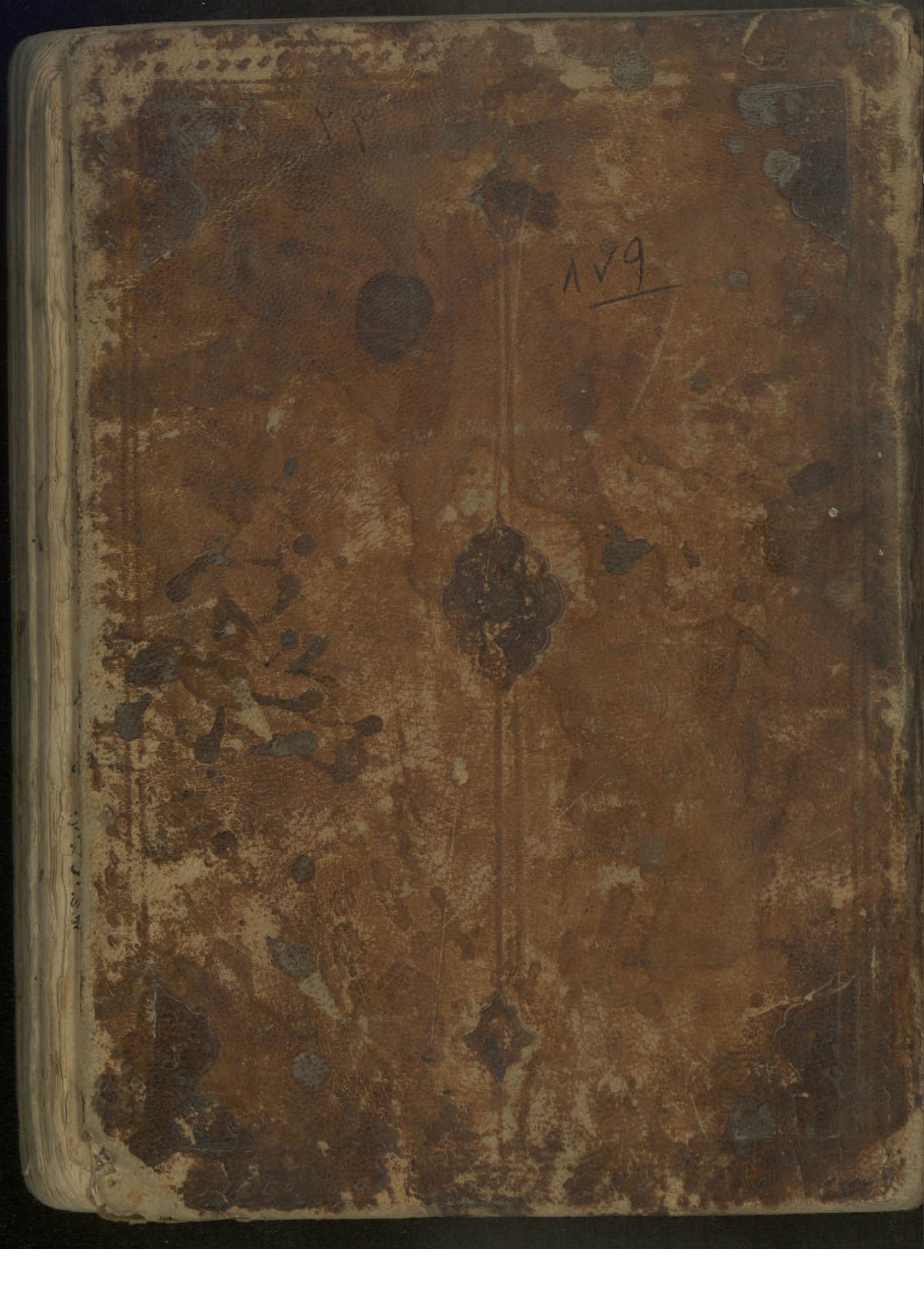



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب حاشیه آقا جمال
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب ۲۱۱۰۹۲
شمارهٔ اختصاصی (۷۰۸) ازکتب اهدائی: کریم زاده
اهدایی
۱۳۷۷
۷۰۸
۲۱۱۰۹۲



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين — في الحاشية
انما قيل بظاهره او ايضاً على تقدير ان يكون كلمة من للتبعيض يحتمل ان يكون المراد باحداث
الصوت جعل العبد قادرا عليه فانه لما اقدر عليه فكانه تع احدثه فافهم — مخلوقة له تع على ما هو
مذهب الاشاعرة في جميع الافعال سيما التوليدية — وفيه اشارة الى لطف آخر اه الظاهر انه
على هذا لا يعلم من الكلام ان احداث اصل الصوت منه تع بل انما يعلم انه هو الواضع
له نعم قيل اعتبار الحيثية يمكن دعوى اشعاره بان اصل الصوت والوضع كليهما فعله تع لكنه
اشعار ضعيف هذا وحمل الكلام على انه يكون اشارة الى لطف آخر اولا الى الاول بعيد جدا
فتأمل — لا ينطبق على ما هو مذهب الاشعري اه لا يخفى ان مذهب الاشعري هو ان الواضع
هو الله تعالى وليس للعبد دخل ولا كسب وهذا لا يعلم من كلام المصنف على هذا التوجيه اذ
لا يعلم منه الا انه من لطف الله تع احداث وضع الالفاظ للمعاني وهذا لا يدل على ما ذكر
بل يجوز ان يكون الوضع فعل الله تعالى لكن يكون بقدرة العبد كاسبه على ما هو مذهب الاشعري
في ساير الافعال والعجب انه قد تفطن المحشي بذلك في احداث الصوت وغفل عنه هيهنا فتدبر
وغاية توجيه الكلام ان يق ان نسبة احداث شيء اليه تعالى يدل ظاهرا على كونه فعلا له تع بلا مدخل
للعبد ولا كسب وانما صرف عن الظاهر في قوله احداث الموضوعات بناء على التوجيه الاول لمكان
قوله واقدرهم على الصوت وبناء على هذا التوجيه لا مانع من حمل الكلام على الظاهر فليحمل عليه لكنه
لا يخفى ان هذا على تقدير صحته قوله انما يلايم لو جعل الكلام اشارة الى اللطف الثاني فقط واما
لو جعل اشارة الى اللطفين كما هو عبارة المحشي فلا اذ بعد الصرف عن الظاهر بالنسبة الى اصل الصوت
لا يبقى الظهور بالنسبة الى الوضع ايضا كما لا يشتبه على من له دربة باساليب الكلام فافهم — على ما
توهمه بعض الشارحين كانه اراد به الكشف الاصفهاني ولكنه قد وقع تصحيف في نسخة في لفظ التوقيف

كما

كما وقع في نسخة صاحب الردود والنقود على ما رأينا والصحيح انه هو التوقيف على ما وقع في النسخة
التي رأيناه والعجب من المحشي انه لم يتفطن بذلك مع ان سوق كلامه صريح في الرد
ان مراده هو هذا لانه ما ذكر انه تع الطف بعباده باحداث الموضوعات اللغوية بان
وضع للمعاني او وقفهم عليه قال وقول المص ومن لطف الله تعالى احداث اه اشارة الى
هذا ومشعر بان مذهبه التوقيف انتهى وكونه مشعرا بالتوقيف مما اعترف به المحشي في الحاشية
فافهم والله تعالى — عن الاصطلاحية الخاصة اه اي مثل الاعلام الشخصية ما وضعه واحد من العباد
لشيء وليس المراد الاصطلاح الخاص بطائفة لانه يظهر من حاشية الحاشية انه جعل ذلك شيئا
داخلا في موضع اللغوي البتة وان الاعلام الشخصية ايضا داخلة في الموضوع اللغوي بناء على
تعريفه لكن ذكره في الاحكام والمحصول يشعر بان المراد بالوضع المذكور في التعريف انما هو
الوضع بالمعنى الشامل للثلثة اي اللغوي والشرعي والعرفي العام او الخاص بطائفة فيخرج منه
لو احد مثل الاعلام الشخصية هذا وانت خبير بان الظ انه لا فرق بين الاعلام الشخصية والعرفي
الخاص بطائفة وان الظ انهما كليهما فعل العبد فافهم ثم لا يخفى ان الاحتراز المذكور انما
هو بناء على فهم كون الوضع من الله تعالى اما لو حمل على مجرد كون احداث الاصوات والحروف
منه تع فلا يصح الاحتراز وهو ظ — تعميم بعد تخصيص اه اذ المراد بالمشاركة ما يعم المشاركة
في البيت والبلد ونحوه وبالجملة المراد به الاجتماع الضروري للانسان فافهم — وحمله على تصور
مفهوم اللفظ ليكون اشارة الى رد ما قيل من ان وضع الالفاظ فائدته النسب والمركبات
لا المعاني المفردة لان فهمها من الالفاظ يتوقف على العلم بوضعها لها والعلم بالوضع
لكونه نسبة بينهما يتوقف على فهم المعاني فيدور بعيد انقله الفاضل — ووجه الخطاط — مصطلح
المتكلمين وهو الفعل المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية — وظاهره انه راجع الى الصوت
المقطع ويمكن ان يرجع الى الوجه ويتم قوله على وجه اي على كيفيه فيطابق مذهب الشيخ
كان الكلام مشعر الان الحرف هي الدال قطعا — وفيه ما اشرنا اليه اه يمكن ان يق

ان السيد في اول الكلام تكلم على مذاق الش ويكون غرضه شرح كلامه وفي آخره اشار الى
ما هو الحق عنده من مذهب الشيخ الرئيس واشال هذا الاجمال في كلامه قدس سره غير عزيز فاندفع
الايراد ان معا لا يمكن ان يتعلق قوله آه او الدلالة لا تتصف بسهولة بل حصول الدال انما
هو بسهولة ولا يخفى انه يمكن ان يوصف الدلالة ايض بالسهولة باعتبار حصول الدال بسهولة لكنه بعيد
واما عدم الامكان فلا فافهم وسهولة حصول الاعلام من جهة آه يمكن المناقشة فيه لان الاعلام
قد يتصف بالسهولة ونقيضها مع قطع النظر عن حصول الآلة ايض الا ترى ان الاعلام باللفظ اسهل
منه بالاشارة مع قطع النظر عن الآلة فالاولى في وجه الاولوية ان يق ان التعليل المذكور في
الشرح ينطبق على كون المقدر هو حصول الدال لا المط كما لا يخفى وللمتكلف حمل كلام المحشي على
هذا بان يق مراده ان السهولة التي ذكرها الش واستدل عليها بثبوتها للاعلام بواسطة ثبوتها
للآلة هذا او يمكن ان يكون المراد التسهيل ايض من المعاً هو الدال لا الاعلام فافهم متعلق بالقدرة
لما كان المفهوم منه على هذا ان لا يقدر بسهولة لا انهم قادرون بسهولة فسروا بان المراد تعلقه
بالقادرين المستفاد ولا يخفى ان تعلقها بالقادرين ايضا لا يستقيم بظاهره اذ القدرة لا
تتصف بالسهولة وعدمها الا باعتبار متعلقها فتعلقها بالقادرين باعتبار كونها وصفا للقصوت
بالمعنى المصدري او التقطيع اللذين هما متعلقا القدرة في هذا المقام ولا يخفى ما فيه من التكلف
من جهة الجار وان كان بعيدا من جهة مرجع الضمير كما سبق الاولى حذفه لما سبق فهي اي
الالفاظ عبارة عنه الضمير فيكون موضوعة لما فيه وهو المعاني الذهنية وتانيث الضمير بذلك الاعتبار
ويحتمل ارجاعه الى المعاني الذهنية المذكورة سابقا فيكون اشارة الى ثبوت المدعى وح
يقدر قولنا وهو المعاني الذهنية بعد قوله عما فيه فافهم وبان قولنا زيد قائم حاصله ان قولنا زيد
قائم لو كان موضوعا للنسبة الخارجية لكان صادقا البتة اذ النسبة الخارجية واقعة في الخارجية
بل يمكن ان يق انه ح يلزم ان لا يتصف بالصدق والكذب اصلا اذ هما باعتبار مطابقة المدلول
للنسبة الخارجية وعدمها والنسبة الخارجية لا يتصف بشيء منهما اذ هي عين نفسها الا ان يعم في المطابقة

بحيث

بحيث يشمل العينية وح يلزم صدقه دائما لكنه تعسف ويرد عليه ان هذا دلالة وضعية يعني
ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول عن الدال
حتى يلزم تحققها البتة فيكون صادقا دائما بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية ويجوز
فيها التخلف فان كانت محققة في الواقع فهو صادق والا فهو كاذب هذا ولا يخفى انه يمكن ان يق
انه لو كان موضوعا للنسبة الذهنية فالكلام انما يدل على تحققها فيصير بمنزلة ان يق زيد قائم بالعقل
فينبغي ح ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة الخارجية وعدمها لا باعتبار تحقق النسبة
الخارجية فمتى تحققت النسبة الذهنية فح يكون صادقا سواء كانت مطابقة للخارج او لا وكذبها انما
انما يكون بعدم تحقق النسبة الذهنية فيكون الصدق والكذب حقيقة باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها
كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور فتامل على ان النسبة آه لا يخفى ان هذا
لا يضر المستدل بل ينفعه لانها لم يكن موجودة كيف يصح ان يكون القضية موضوعة للامر الخارجية
لانه على هذا يصير بعينه الدليل الاول ويكون باقي المقدمات لغوا هذا لكن لا يخفى ان الاولى
حذف تلك العلاوة فافهم سواء كان من قبيل المعلومات آه الظ انه اراد به الماهية من
حيث هي وحمله على الماهية باعتبار الوجود في الذهن وان وافق في العبارة لكن يرد عليه انه ح
ايضا لا ينقض الدلائل المذكورة على المط بل ينفي احتمالا آخر هو الحق وهو ان تكون موضوعة
للماهية من حيث هي فلا وجه لعدم التعرض للايراد على هذا القول بل الحق على هذا التوجيه الاحتمال
الثالث فافهم هذا على راي القائلين بالشبح واما القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا
يعنون بالصورة الا الماهية باعتبار وجودها في الذهن فالمعلوم المقابل هو الماهية من حيث هي البتة
وهو ظ فافهم في انها موضوعة للصور الذهنية لا يخفى ان القول بكون جميع الالفاظ موضوعة للصور
الذهنية في الفساد جدا وكيف يقول عاقل ان المراد بزيد مثلا في قولنا زيد قائم هو صورة
الذهنية هذا واعلم انه يستفاد من كلام صاحب المحاكمات على ما ذكره المحشي في حواشيه علينا ان المعلوم

بالذات في الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي وفي غيرها الصور الذهنية وعلى هذا يكون مذهبه
هنا ايضا هو ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي فيما كان موجودا خارجيا وللامر الذهني فيما سواه
بناء على هذا ما ذكره المحشي في حواشيه على حاشية التجريد من ان الخلاف ههنا متفرع على ذلك الخلاف
اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات وفيه تامل لكن هذا المذهب اظهر عند العقل
كما لا يخفى وما ذكره المحشي من انه لم يذهب اليه احد مجرد دعوى وكيف يتوهم في شان المحقق الامام
الرازي وامثالهما القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان في غير نحو الموجودات
الخارجية ايضا المعلوم هو الموجود الخارجي والتاويل في الموجود الخارجي بحمله على الهية من حيث
هي اما بان يكون في مقابل الصورة على ما ينقل من المحقق الدواني او بان يكون بمعنى الموجود
في نفس الامر لا بمعناه الظاهر اذ يبقى في الاختراعيات بل بمعنى يشمل ماله منشا انتزاع وما يكون اختراعيا
محضا بناء على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لا تصلح ان تصير موضوعات للقضايا
ايجابية صادقا فالمراد بنفس الامر ما يشمل المبادي والاذهان على ما ذكره المحشي سيظهر حاله عنقريب
على ان الموجود في نفس الامر يصدق على الهية والصورة جميعا فلا يصح جعله في مقابل الصورة
بل لا يصح جعله في مقابل شيء اصلا بل يصير قولهم المعلوم بالذات هو الامر الخارجي على هذا التوجيه
غير مفيد اصلا لانه بمنزلة قولنا المعلوم بالذات شيء من الاشياء وفي عدم افادته فافهم فالظاهر ان
مرادهم هو التفصيل على ما ذكرنا وما ذكره المحشي من ان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان
المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن فيكون المعلوم بالذات في الصورتين هو الصورة
ثم فانا نجد في الاول انا ادركنا شيئا خارجيا منا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا التفتنا الى انفسنا
وراجعنا اليه هذا والتفصيل انهم اما ان يقولوا بان في ادراك الموجود الخارجي لا يتمثل شيء
في الذهن بناء على انه اذا كان امر موجودا في الخارج يكفي في ادراك الذهن له ارتباط وانتساب
خاص اليه ولا حاجة الى انطباع صورة منه فيه واذا لم يكن موجودا في الخارج فلا بد من تمثل صورة

فيه

فيه ليدركها ويعلمها ام لا بل يقولون بتمثل الصورة في جميع الادراكات فعلى الشق الاول يستبعد الوهم
ظاهرا القول بان الصورة الحاصلة في الذهن عند ما لا يكون لها مطابق في الخارج معلومة بالذات
وملتفت اليها وعند ما يكون لها مطابق لا يكون كذلك لكن الخطب فيه سهل اذ يمكن ان يكون من
حيث انه اذا كان لها مطابق في الخارج يلتفت الذهن اليه ويغفل عن الصورة واذا لم يكن كذلك
يلتفت اليها ويتوجه نحوها ولا بعد فيه وعلى الاول وهو الظاهر من راي القائلين بان الابصار
بخروج الشعاع واذا قالوا في الابصار بذلك فكانهم يقولون في غيره من الادراكات ايضا
بمثله فلا استبعاد اصلا لانه حين ما لم يكن صورة منطبقة يكون المعلوم هو الامر الخارجي وعند ما يكون
هو تلك الصورة ولا استبعاد فيه هكذا حققه والذي دام ظله العالي في الحواشي الشرح الاشارات
فتدبر ولا يخفى ايضا انه يبعد من مثل الفارابي والشيخ واضرابهما القول بكون الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية مطلقا فلو صح ان الخلاف ههنا متفرع على ذلك الخلاف فالظاهر ان مرادهم
ان المعلوم بالذات هو الصورة فيما لم يكن موجودا في الخارج فيكون هو القول بالتفصيل
المذكور فيصير النزاع لفظيا فتامل وح لا ينتهض الدلايل اه فان قلت ان الدليل الاول
كما ينفي كونها موضوعة للامر الخارجي كذلك ينفي كونها موضوعة للمعلومات فان المعلوم في المثال
المذكور في جميع المراتب هو شخص واحد اذ كل من تلك الصور تمثلت في الذهن من امر واحد
فيكون هو المعلوم الا انه يصور صورا غير مطابقة واذا كان المعلوم واحدا فلو كان اللفظ موضوعا
له لما تغير التسمية قلت لعله اراد بالمعلوم ما يكون الصورة صورة له في الواقع اذ هو المعلوم بالحقيقة
لا ما تحصل الصورة منه ولا شك ان المعلوم بهذا المعنى قد تغير في المثال المذكور فتدبر ومن
ههنا يظهر ان من قال بان اللفظ موضوع للموجود في الذهن يحتمل ان يكون مراده ان الانسان
مثلا ليس موضوعا لما هو انسان في الخارج بل لما علم بعنوان الانسانية وتمثلت منه صورة
الانسان في الذهن سواء كان ذا انه في الخارج ام لا ولذلك اذا حصل من الشبح صورة الانسان

شكل جدا والله الموفق وقد ظهر بهذا انه يمكن ان يكون مراد من قال بالامر الخارجي في الخلاف
السابق ايضا هو ذو الصورة وح ينطبق مذهبه على ما هو الحق فتامل اذ قد يكون الغرض اه
هذا فائدة انقضائها بانقضائها واما وجودها مع وجودها الى الحاجة اي في وقت فرضت فهو ايضا
فائدة عظيمة لا توجد في الكتابة لاحتياجها الى الادوات بغير جهد ومالها في جميع الاوقات كما ذكره
س ولعل المحشي استفاد هذه الفائدة من قوله فخفت المؤنة وجعل هذا الكلام تماما سوقا
للاشارة الى ما ذكره من الفائدة وليس ببعيد اي في الاقدار المذكورة على تقدير قراءة وجوه
بالرفع لا يبعد ان يكون قوله وفيه متعلقا به اي وفي هذا المعنى من اللطف ما لا يخفى واما كون
الاقدار لطفا الذي هو كبرى الدليل فيكون بجالا على الظهور فتدبر بعيد لفظا ومعنى يمكن
ان يتكلف ويق ان مراد السيد ايضا هو ما ذكره المحشي بان حل الكلام هكذا من لطف الصانع احداث
الموضوعات لانه احداثها باقدار الناس عليها حين علم حاجتهم الى التعريف اه وفي هذا
الاحداث المذكور من اللطف ما لا يخفى فيكون احداث الموضوعات لطفا فمرجع الضمير هو
الاحداث بهذا النحو وبالحقيقة هو الاقدار وهذا هو كبرى الدليل لا النتيجة فمرجع ماله الى ما ذكره
المحشي كما لا يخفى في الحاشية فيصير الدليل هكذا اورد عليه انه ليس لقول الش فانه لما علم حاجة
الناس الى قوله اقدرهم اعني مقدم الشرطية على هذا التقدير فائدة في الصغرى الذي ذكره كما
لا يخفى وانما ينفع في كبراه اي قوله وفيه من اللطف ما لا يخفى بل يكفي في بيان الصغرى ان
يق اقدرهم على الصوت وتقطيعه اه وفيه ان اللطف ليس هو الاقدار على اي وجه
كان بل هو الاقدار حين العلم بحاجة الناس على وجه المذكور فيصير الدليل هكذا احداث
الموضوعات اللغوية باقداره الناس حين العلم باحتياجهم اليه والاقدار على الوجه المذكور
لطف ففي الاحداث لطف وح فمقدم الشرطية مما يفيد في الصغرى كما لا يخفى او يق الظ
بها شكر لساني لا يخفى ان قول الش لان التفكر اه لا يلائم هذا ولو حذف قوله شكر لساني

هذا الدليل للفاضل المحقق

لكان

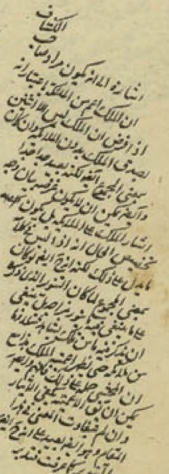
لكان ملائما له ويصير الحاصل ان التفكر فيها شكر فالتكلم بها لان التكلم مستلزم له على ابلغ
وجه اذ هو مستلزم لتفكر المتكلم وكل من اطلع عليه ايضا ولا يخفى انه ليس المراد بالوجوب
في امثال هذه المواضع ازيد من هذا الا الوجوب الحتمي الذي لا بد له وهو ظ ولا يجب ايضا
التمحل في جعله بنفسه فرد الواجب كما رامه المحشي بل الاستلزام يكفي في المرام فتامل لا يخفى ان
المص لم يتكلم بالكلام اللفظي بل كتب بما يدل عليه فلا بد في تتميم هذا الوجه وكذا الوجه الاخير من
التمسك بان ذلك مستلزم له اذ هو متوقف عليه بالنسبة الى البعض فافهم لا وجه لملائم شرح
الشرح اه لا يخفى ان مراد شارح الشرح ان الش اورد هذا التوجيه انفا وتعريفه على ما سبق
ووجه التوجيه احد الوجوه التي ذكرها المحشي ولم يتعرض له اعتمادا على تخريج المتفكرين وتوسعا
الدايرة الفكر على المتكلفين لكنه لا حاجة الى هذا التكليف والتعسف بل الفاء متفرع على ما
يعلم من قوله مبادي اللغة من الاحتياج الى التعرض لها كما اشار اليه الش في العلاوة
ولا يخفى ان هذا كلام وجيه وما ذكره المحشي من انه لا وجه له وليس مراده انه لا يمكن توجيه
الفاء بذلك حتى يظهر عدم توجيه بما ذكره المحشي فتدبر كيف ومفهوم اه لا يخفى ان الكل
المذكور في التعريف من قبيل المعاني الحرفية التي لا يتم الا بذكر متعلقها ولا يتصف بالكلية
والجزئية لعدم صلاحيتها لها على ما صرح به فكيف يقول انه مفهوم كلي نعم الكلي يمكن ان
يوخذ جزء او يتصف بالكلية والجزئية على نحو ما قالوا في الابتداء المطلق والخاص مثلا
لكن الماخوذ في التعريف ليس بذلك النحو كما لا يخفى ثم الظ ان تلك المعاني ايضا لا يكون
كاسبة ولا مكتسبة كالجزئي فلا يمكن دفع الاشكال بانه وان لم يكن كليا لكن جزئيا ايضا
يمكن ان يكون كاسبا ومكتسبا فتدبر قول صاحب الكشاف الظ من قول صاحب الكشاف
ان الملائكة بمعنى كل جمع من المجموع والملك كل واحد واحد لان الملائكة بمعنى المجموع اوح
لا يظهر وجه اشارة عليها في هذه الآية الشريفة اذ كون الجم على ارجائها يستلزم كون كل واحد على

واذا حصل صورة الفرس سمي فرسا وهكذا ولو كان موضوعا للامر الخارجي لما تغير التسمية ولا يخفى
ان النزاع في هذا المعنى معقول فلا يبعد جدا حمل النزاع عليه ثم ان هذا في الموجودات الخارجية
ظ واما في غيرها فكذا انه يمشي ايض هذا النزاع مثل الكلية ليس لها وجود خارج بل في نفس الامر فيكون الخلاف
في ان لفظ الكلية هل هي موضوعة لما كان في نفس الامر كلية ام لما علمناه كلية وتمثلت
صورة الكلية في الذهن سواء كانت في نفس الامر كلية ام لا فيكون المراد بالخروج ما يشمل نفس
الامر ايض والمراد به ما يشمل الاختراعي ايض على الوجه الذي نقلنا اتفق على انه ضير في عدم شموله
للاختراعي بل للنفس الامري ايض كما لا يخفى هذا والاظهر هو القول بكونها موضوعة للامر الخارجي
كما يشهد به الوجدان والدليل الاول للمخالف مندفع بما ذكره المحشي وكذا الدليل الثاني
ولو تحمل في اجرائه ههنا فالجواب هو الجواب واما الدليل الثالث فانما يتوجه لو حمل الامر الخارجي
على ظاهره واما بعد التعميم كما ذكرنا فلا ابحاث له كما لا يخفى من غير التفات له الا ان تلك الصورة
ان اراد انه لا يلتفت الى ذات الصورة القائمة به اصلا فمم لان الصورة حاصلة عند النفس
قائمة به فاذا اسمع شخص لفظ زيد فلعله ينتقل الى الصورة الحاضرة عنده ويلتفت اليها لكن
لا يعلم انها في ذهنه ويلتفت اليها اذ العلم بالصورة في الذهن والالتفات اليها لا يستلزم
العلم بكونها حاصلة في الذهن والالتفات اليه وايض انكار بعضهم وجود الصورة لا عبرة به اذ
لعلها في الواقع يكون حاضرة عندهم ايض لكنهم لسوء فهمهم لا يتفطنون بها ويزعمون انه
ليس شيء في ذهنهم فينكرونها جهلا ونظير ذلك نظير ما قالوا ان المرئي بالحقيقة هو الصورة المنطبقة
لا الامر الخارجي مع انا لا نتفطن بها اكثرهم قد انكروا ولا بعد في ذلك لانهم يقولون انا نرى الصورة
المنطبقة لكنها لما حصلت من الامر الخارجي التبس علينا الامر وزعم ان المرئي لنا هو الامر
الخارجي وليس صورته فتامل الاحتمال الثالث وهو كونها موضوعة في هذا في الامور الكلية
كالانسان مثلا ظ اذ الظ انه موضوع للمهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي

واما

واما في الامور التشخصية كزيد مثلا فلا اذ الظ ان زيدا ليس موضوعها بالمهية الانسان من حيث
هي ولا يعقل لمع قطع النظر عن الوجودين غير مهية الانسان اذ لا يمكن ان يكون شخص
واحد موجودا في الذهن والخارج مقابل التشخص الذهني غير التشخص الخارجي البتة بل نقول ان
الظ انه ليس في هوية التشخص امر سوى المهية الكلية اذ اوجدت صارت متشخصة بدون ضم
شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر
ولا يمكن ح ان يوجد التشخص الخارجي في الذهن قطعا فنعلم انه ليس للاشخاص مهية سوى المهية
الكلية وظ ان الالفاظ التي تدل على الاشخاص ليست موضوعة لتلك المهيات فتامل فالحق
ان يق في الجزئيات ان في الجزئيات الخارجية اللفظ موضوع للتشخص الخارجي وفي الذهنية
للتشخص الذهني واما في الكليات فهي موضوعة للمهية من حيث هي كما عرفت فتدبر واحفظ على
ما لا يخفى على من راجع وجدانه ان الحق هو ما ذكرنا من التفصيل وقد جعل بعض المحققين
كان هذا المحقق وهو الدواني اورد هذا التحقيق في تحقيق المعلوم بالذات فاجراه المحشي ههنا
بناء على ما زعمه من فرعيته هذا كذلك كما نقلنا واعلم ان حال هذا التحقيق هناك ايض كما عرفت
اذ الظ انه ليس المعلوم بالذات في زيد مثلا هو المهية الانسانية وتتمة الكلام يظهر بالتامل فيما ذكرنا
فتذكر وتامل والتحقيق ان مرادهم بالامر الخارجي هو ذو الصورة مطلقا سواء كان هو المهية
من حيث هي او التشخص الخارجي او الذهني ولا بعد فيه كما لا يخفى ومحصل النزاع ان حين ادراكنا
زيدا مثلا وتصورنا له هل ادركنا حقيقة صورته المنطبقة والتفتنا اليها ام لا بل المدرك
والملتفت اليه هو نفسه كما اختلف في ان حين رؤيتنا له هل راينا حقيقة صورته المنطبقة
فينا وتعلق الرؤية بها ام راينا نفسه الموجودة في الخارج وتعلقت به وهذا يجري في الاشخاص
الذهنية والمهيات الكلية ايض كما لا يخفى فالنزاع في ان المعلوم والملتفت اليه حقيقة في جميع الادراكات
هل هو ذو الصورة مطلقا او الصورة ولا يخفى انه ح لا تشنيع على شيء من القولين وترجيح احدهما

ارجائهما فانه لا ينافي الخروج الواحد والاثنين لا يق انه اذا كان بمعنى كل جمع من الجموع ايض
لا يظهر وجه ايثار الملك على الملئكة لان ثبوت الحكم لكل جمع من الجموع يستلزم ثبوته لكل
واحد ولا يجوز ان يخرج منه واحد او اثنان لان الواحد مع اثنين اخرين من الاحاد
والاثنين مع واحد اخر منهما جمع من الجموع والمفروض ان كل جمع من الجموع داخل في الحكم
لانا نقول هذا الايراد اورده في شرح التلخيص على من زعم ان عموم المفرد اشمل من عموم
الجمع باعتبار كونه بمعنى كل جمع من الجموع وهو على تقدير صحته يقتضي مساواة عموم المفرد وعموم
الجمع بهذا المعنى في جميع الموارد ولا اختصاص له بما نحن فيه فهو لا الزاعمون غافلون
منه فلا يبعد كون صاحب الكشاف ايض منهم وغفلته عن ذلك بخلاف التلازم بين ثبوت
الحكم لكل واحد واحد والحكم من حيث الجمع في هذه الاية الشريفة فانه ظ جدا يبعد من مثل
صاحب الكشاف الغفلة عنه على انه يمكن ان يدفع هذا الايراد بان يذهب الى انه بمعنى كل
جمع من الجموع لعله اراد به كل جمع تحقق جميعهم بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الفرض وظ
ان ثبوت الحكم لكل جمع بهذا المعنى لا يستلزم ثبوته لكل واحد واحد فليتامل وايض على تقدير
تسليم شموله للجموع الفرضية يمكن ان يق ان ثبوت الحكم لكل جمع لا يستلزم ثبوته لكل واحد اذ
يجوز ان لا يثبت حكم لشيء من الاحاد مع ثبوته لكل جمع منها كما اذا فرض ان بابا لا يقدر
على فتحه احد من احاد قوم مع قدرة كل جمع منهم عليه وكما اذا فرض انه لم يوجد في بيت الا شخص
واحد فيصح ان يق انه عدم في هذا البيت كل جمع من جموع الاشخاص ولا يصح ان يق انه
عدم فيه كل شخص لا يق ثبوت الحكم لكل واحد ايض لا يستلزم ثبوته لكل جمع جمع لصحة قولنا كل
واحد من القوم يشبع من هذا الخبز وعدم صحة قولنا كل جمع منهم يشبع منه فاذن باين
استغراق المفرد والجمع عموم من وجه والكاس كلماتهم هو اعمية استغراق المفرد
مطلق لانا نقول الظ ان مرادهم من اعمية استغراق المفرد ان الافراد الثابت

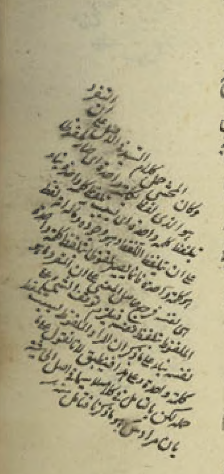


لها

ان ثابت لها الحكم او المنفي عنها في استغراق المفرد اكثر من الافراد الثابت لها الحكم
او المنفي عنها في استغراق الجمع وقد ثبت هذا بما ذكرنا فتامل تعرف واذ قد عرفت هذا ظهر
لك ما في الكلام المحشي حيث يظهر منه انه حمل كلام الكشاف على ان الملئكة بمعنى الجمع وذلك
لانه قال ولا ما ذكره من انه ظ في كل واحد دون الجمع يخدشه قول صاحب الكشاف ولو حمل
على ذلك لم يحسن قوله دون الجمع ثم ذكر ثانيا اتفاقهم على ان اه ولا يخفى ان هذا يدل
على انه بمعنى الجمع فالظ منه ان ما سبق ايضا على ذلك الجمع الا ان يق مراده انه ليس ظاهرا في
في كل واحد واستدل عليه ولا يعقل صاحب الكشاف من جهة انه يدل على انه بمعنى كل جمع لا كل
واحد وافرادا هذا من حيث انه يدل على انه للجمع لا لكل واحد فكل منهما يدل على مطلوبه لكن من
جهتين مختلفين وفيه بعد ان الحكم بذلك الاتفاق مع نقل ما يخالف عن ذلك من صاحب
الكشاف لا يخ من بعد ثم ذكر ايض ان كونه بمعنى كل جمع غير ظ وهو ايض يدل على ما ذكرنا كما لا يخفى
واما قول ابن عباس فظ ان المحشي انه حمله ايض على ان الكتب بمعنى الجمع كما يظهر ما تلونا عليك
وهذا وان امكن توجيه بتكلف لكن الظ انه ايض بناء على كون الكتب بمعنى كل جمع كما فهمه صاحب
الكشاف بينه بانه اذا اريد بالواحد الجنس والجنسية قائمة في كل وحدان الجنس كلها لم يخرج منه
شيء واما الجمع فلا يدخل تحته الا ما فيه معنى الجنسية من الجمع فتدبر على ان كون الجمع المعرف
اه لا يخفى ان الالف واللام يفيد استغراق افراد مدخولها فاذا دخل على الجمع يكون المكان منه كل
جماعة جماعة فجعله غير ظ فضلا عن عدم كونه في ذلك المعنى وهو ظ ويرد عليهما ان كلام المصنف اه
فان قلت لعل هذا التوجيهين مبنيان على مذهب من قال ان الجمع المعرف بمعنى كل واحد
اذ ح يكون الموضوعات بمعنى الموضوع قلت فح يجب ان يكون لفظ الكل داخلا في التعريف
لاعتبار اللام في المعرف مع ان بناء التوجيهين على خروجه عنه وايض على هذا فما وجه العدول
عن الموضوع الى الموضوعات حتى يحتاج الى هذه العناية فتامل من ارتكاب الاستخدام

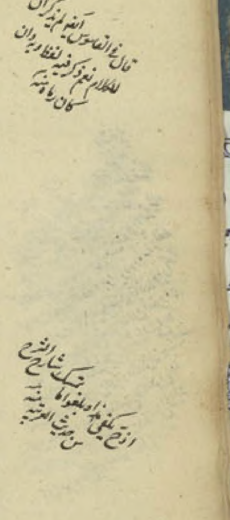
البع

بعينه حتى يستدرك اه لا يخفى انه اذا حمل على كلمة النحوية لم يستدرك ذكر الوحدة لعدم
اعتبارها فيه وكذا لا يلزم الدور اذ المفرد باصطلاحهم غير المفرد باصطلاح المعم فلا دور نعم
على هذا لا يكون النسبة بين الاصطلاحين ما ذكروه بل يكون المفرد باصطلاح المعم اخص من
اصطلاحهم اذ قد اعتبر فيه ما اعتبروه مع زيادة فيه الوحدة العرفية فكان المراد من حملها على
الكلمة النحوية حملها عليها ولكن بان يراد بالمفرد المفرد باصطلاحه لا باصطلاحهم اذ ح يلزم الدور
واستدراك ذكر الوحدة ولا يبعد ان يكون قول المحشي ليس هو المعنى الاصطلاحي بدل النحوي
اشارة الى ان مراد شارح الشرح بالنحوية هي الاصطلاحية على قياس اصطلاح النحويين لا
باصطلاحهم بعينه حتى يتجه الدور الذي ذكره فاضاف اليه لزوم استدراك قيد الوحدة ايضا فافهم
وما قيل من اه القائل هو الفاضل الابهري وهو بعيد ما دفع استدراك ذكر اللفظ بمثل ما ذكر
المحشي وزيفه تصدى لتوجيه زيادة قوله الذي لفظ بهذا الوجه ولا يخفى ان الناسب نقل
هذا الكلام في اول الحاشية بعد قوله الذي لفظ بهذا الوجه لان الفصل اصل في العمل كانه وقع
سهو من الناسخ فافهم وانما الاعتراض بانه اه قد وجه المحقق الشريف الكلام على وجه لا يدفع هذا
الاعتراض حيث قال فالمفرد هو الذي لفظ بكلمة واحدة اي صار ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة
وحاله انه لفظ هو كلمة واحدة فان يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة لا بد ان يكون كلمة واحدة
انتهى والحاصل انه ليس المراد من الملفوظ بكلمة واحدة ان يكون الكلمة الواحدة ملفوظا
بها حتى لا يستقيم المعنى بل المراد والملفوظ بتلفظ كلمة واحدة ان يكون تلفظه تلفظ كلمة واحدة
على نحو قولهم الموجود بالموجود بالوجود الخارجي مثلا وح لا خلل فيه هذا اذا كان الباء للالصاق
او المصاحبة ويمكن ان يكون للسببية ايضا بان يكون المراد الملفوظ بسبب تلفظ كلمة واحدة
ولا شك في صحة العلية ههنا اذ تلفظ اللفظ هو ايجاده فيكون المعنى الموجود بايجاد كلمة
واحدة وهو صحيح لان الايجاد متقدم على الوجود كما لا يخفى وعلى التوجيهين يكون حاصل المعنى



انه لفظ هو كلمة واحدة وهو ظ واما ذكره المحشي في دفع هذا الكلام فحاصله ان الباء للسببية
والمعنى انه الذي يكون تلفظه بسبب تلفظ كلمة واحدة اي بسبب تلفظ نوعه اذا
اذ الكلمة الواحدة نوع لكل فرد من المفرد والطبيعة لا بشرط شيء من سقدمه على الطبيعة
بشرط شيء تقدم البسيط على المركب كما ذكره الشيخ فيكون الكلمة الواحدة متقدمة على كل واحدة
من تلك الافراد وبهذا الاعتبار فيصدق على كل منها انه الذي يكون تلفظه اي وجوده
بسبب وجود الكلمة الواحدة التي هي نوعه ولا يذهب عليك ما فيه من التكلف مع انه ح
لا يصدق الحد على مفهوم المفرد اذ مفهوم المفرد ليس وجوده بسبب وجود الكلمة الواحدة بل
هو عينها نعم يصدق على افراده ولا يبعد ان يلتزم ذلك على ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي
القديمة على شرح التجريد حيث قال المعتبر في صدق المعرف على افراد وحيث اطلق الصدق
على المعروف في كلامهم فمرادهم ذلك فتامل ثم اعلم ان نسبة المحشي هذا التوجيه الى السيد
الشريف قوية بلا مرية اذ ليس في اصل حاشيته منه اثر اه والعبارة التي نقلها منه انما وقعت في
حاشية الى شية وتمامها هكذا لا يبقى لفظ زيد مثلا لا يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة هي غيره
بل بتلفظ كلمة واحدة هي نفسه فيرجع حاصل المعنى الى المفرد ما هو ملفوظ بتلفظ نفسه لانا
نقول كلمة واحدة اعم بحسب المفهوم من زيد عمرو والنظر انما هو اليه فتامل انتهى وانت
خبير بانه بعد ما نقلنا من كلام السيد وقررنا المقصود منه لا ربط لما ذكره المحشي بهذا الكلام
بل الظ ان حاصل البحث ان زيدا مثلا لا يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة هي غيره بل بتلفظ
كلمة هي نفسه فصار المعنى ان المفرد ما هو ملفوظ بتلفظ نفسه فيصدق التعريف على جميع
الالفاظ ما من لفظ الا هو ملفوظ بتلفظ نفسه ومحصل الجواب ان الكلمة الواحدة اعم
بحسب المفهوم من زيد وعمرو والنظر انما هو اليه وهذا القدر يكفي لصحة التعريف وعدم صدقه
على غير المعروف والحاصل ان المفرد وان كان في الواقع ملفوظا بتلفظ نفسه لكن في التعريف

لم يؤخذ هكذا بل لوحظ بهذا العنوان اي بعنوان كونه متلفظا بتلفظ كلمة واحدة والمنظور
في الكلمة الواحدة هو نفس هذا المفهوم لا ما تحته في نفس الامر اي شيء هو دخول الغير في التعريف
فاعرف بهذا التعرف ان المحشي لم يعرف المراد ولم يطلع لا بالرد ولا بالايراد بل مدفوع واد
وهو في واد اذ تلفظ اللفظ هو وجوده لا يخفى ان تلفظ اللفظ هو ايجاده كما اشرنا
اليه لا وجوده لكن الامر فيه هين والوجه بين قال الجوهري لفظت الكلام ليس فيما
عندنا من نسخة الصحاح المصححة جدا لفظت الكلام بل فيها لفظت بالكلام وتلفظت به ايضا
وفيما عندنا من نسخة حاشية الابهري ايضا نقل عبارة الصحاح هكذا انعم نقل في الاساس لفظ
القول ولفظ به فهو لان في الملفوظ اه يمكن ان يقال ان قوله كلمة واحدة من باب
وضع المظهر موضع المضمر والمعنى ان المفرد هو الملفوظ به اي الملفوظ هو بناء على ان الباء
للتعدية الا انه عبر عن الضمير بكلمة واحدة اشعارا بان المعتبر هو الملفوظ بكونه كلمة واحدة فافهم لكن
عدم اشعار كلام الابهري بهذا يدل على غفلته عنه كما لا يخفى فغير ملائم لما نقل عنه في المنتهى
لا يخفى انه مناف لما نقل عن المنتهى اذ توجيه كلامه ههنا بما يخالف ما ذكره في المنتهى الخ توجيه
كلامه ههنا غير ملائم ثم ان نجم الائمة في شرح الكافية صرح بشمول الكلمة اللغوية لكل ما يتكلم
به وان كان مهملا فكانه لا مجال للمعنى المذكور نحو اعبد الله وكذا نحو الحيوان
الناطق اذا جعل علما اما اولا اه قيل انت خبير باندفاع الاعتراضات الثلثة بمجرد ان
يراد بقول شارح الشرح حال كونها اجزاء من حيث كونها اجزاء وشمل هذه المسامحة
وازيد منها في كلامهم اكثر من ان يحصى انتهى وانت خبير بان فيه هذا ثم لا يخفى على المصنف
انه عند القرينة الظاهرة على ان المراد بعبد الله هو المعنى العلمي كثيرا ما لا يخطر بالبال
معناه التركيبي ولا شيء من اجزائه نعم قد يخطر ذلك ايضا وعلى نحو كان هذا فينبغي تخصيص
كلام المنطقيين بصورة عدم القرينة حتى يستقيم نعم يبقى الكلام ح على شارح الشرح



في صورة الفهم كما ذكره المحشي في صورة عدم القرينة فتامل وامّا ثانيا فلان القرينة
قد يبقى الاولى ان يجعل هذا تتمة للوجه الاول لا وجها على حدة ويمكن ان يبقى ان شارح الشرح
ادعى عدم دلالة اجزائها على شيء حال كونها اجزاء لها وقال هذا بناء على مذهب من قال
باشتراط الارادة في الدلالة ظ واما على مذهب الاخر فلعدم فهم المعنى اه فالمحشي ذكر اولا ان
مدعاه غير صحيح واستدل على بطلانه بما استدل وهذا من قبيل المعارضة ولم يتعرض فيه لما
استدل به على مدعاه بناء على المذهبين اه وقال ثانيا ان دليلك بناء على المذهب
الثاني ايضا ولم يتعرض لابطال دليله بناء على المذهب الاول اما لزعم تماميته او لوجه اخر
ولا يخفى ح ان الاولى هو ما فعله ولو فعل كما يبقى لم يكن خاليا عن الاختلال فافهم واما ثالثا
اه قد يبقى عند عدم القرينة يلتزم كونها مركبة عند المنطقيين ايضا وانما يكون مفردة عندهم اذا
قرينة على استعمالها في المعاني العلمية وفيه تعسف والحق ما ذكره المحشي من اعتبار الحيثية
فافهم وما قيل من ان العبد الذي اه يمكن حمل كلام القائل على ما ذكره المحشي من الحق بان
يكون مراده بالتغاير هو التغاير الاعتبارية فافهم ولو لم يحمل عليه فيرد فساده كما ذكره المحشي
يرد ايضا انه لا يجدي لان العبد في عبد الله العلمي يدل على معناه فتغايره بالذات للعبد
في التركيب الاضافي لا يفيد في تصحيح افراده بل يضره كانه بنى الكلام على ان دلالة العبد
على معناه حين العلمية ليست من العبد في هذه الحالة بل ينتقل منه الى العبد الاضافي والدلالة
على معناه انما هي فيه وانت خبير بانه لو صح هذا ايضا يرد الفساد الذي ذكره المحشي ايضا اذ ح
لا ريب في المغايرة بالتشخص وهو يكفي في عدم دلالته حال العلمية ولا يضر اتحادهما بحسب الحقيقة
لكن الكلام في صحة ذلك اذ الظاهر هو الفهم من اللفظ المستعمل في معنى العلمي ايضا من غير انتقال
الى لفظ اخر فتدبر القول وعند ذلك يظهر اه يمكن ان يبقى مراد الشارح انه لا فرق في
هذا المعنى انه مركب على المذهبين يضرب واخواته وذلك لان الياء في يضرب وان لم

يدل على الفاعل لكنه يدل على النسبة التي لا يتم الا بذكر دلالة كدلالة الحروف على معانيها
وكذا يدل على الغيبة فما توهمه ابن سينا من الفرق في ذلك المعنى بين يضرب واخواته
فاسد وان كان بينهما فرق من وجه اخر وح لا يرد عليه شيء والقول بان الباء لا يدل
على تلك النسبة الخ ولا على الغيبة بل الدال عليهما هو مجموع كلمة يضرب او هي مع الفاعل
بعيد ويمكن ان يق ايضو انه لعله زعم ان المضارع الغايب انما يدل على النسبة الى
الفاعل المبهم كما ذهب اليه بعضهم وحسب ما استدل به الشيخ على كونه الفاعل المعين غير تام
وح يكون بناء كلامه على هذا الا انه ذهل عن مقصد الشيخ لكن الكلام ح في تحقيق مذهب
الحق والا فهو مذهب الشيخ وح يمكن الايراد بوجه اخر وهو انا لا نسلم دلالة الهمزة والتاء ايضو
على الفاعل بل المضارع المتكلم والمخاطب لعله موضوع للنسبة الى الشخص المعين الذي هو
المتكلم او المخاطب كما ان الغايب موضوع للنسبة الى الشخص المعين الذي هو الغايب
لكن لما كان المتكلم والمخاطب في كل كلام معينا بخلاف الغايب يفهم الفاعل فيهما بقرينة
التكلم والخطاب بخلاف الغايب فانه يحتاج الى لفظ دال عليه ولذلك لو سبق ذكر الفاعل
كما لو قيل زيد يضرب يفهم الفاعل من غير حاجة الى لفظ دال عليه ويؤيد ذلك ان الظ
ان وضع المضارع مطلقا على نهج واحد الا كما لا يظهر بمراجعة ما افاده في الشفاء فتامل
تغيير الصورة بهذا المعنى الاول اه لا يخفى انه ح وان اندفع منع الجزئية بهذا لكن
يتوجه من جانب المنطقيين اختيار ان الدال هو الهيئة المذكورة لا ما ذكره من الحروف
الزايدة وما ضم اليها وبعد ذلك فيتوجه المنع المذكور بعينه لان الحركة ليست لفظا اه
دعوى كون الحركة غير ملفوظة غير مسموعة كيف وهي مسموعة قال س في حاشية المطالع لا اشتباه
في ان الحركة مسموعة انما الاختلاف في انها هل توجد مع الحرف او بعده والمختار انه لان
الحركة ابعاض الحروف المصوتة انتهى ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا هذا نعم لو قيل انه اذا كانت

الحركة جزء للصورة فالظ ان يكون السكون ايضو جزء لها وهو ليس بملفوظ بل هو عدم
الحركة لتوجه ذلك في المشتقات التي يوجد فيها السكون فافهم لان كون امراه يمكن
ان يدعي البداهة في خصوص ما نحن فيه اي في جزء اللفظ لا يمكن ان لا يكون لفظا او ان
امكن ان لا يكون في بعض المواضع جزء الشيء من جنس ذلك الشيء نظير ذلك ان السيد س
قال في الحاشية المطالع ان الجهل المركب من العلم وما ليس بعلم لا يكون علما بالضرورة الا
يرى انه اذا ركب ما صدق عليه الحيوان مع ما لا يصدق عليه او لم يصدق على ذلك المركب
انه حيوان قطعا انتهى وقال المحشي في حواشيه عليها قوله الا يرى المدعي خصوص المادة وان
نحن فيه من هذا القبيل لا الكلية حتى ينتقض بمثل المركب من القديم والحادث والمركب من
البسيط والمركب الا غير ذلك انتهى قوله انما يصح في لغة العرب دون سائر اللغات اذ كثيرا ما
يوجد فيها ما يدل على الزمان وما لا يدل عليه على هيئة واحدة كقولك في الفارسية كردو
كردو وكذا يوجد ما يدل على زمان وما يدل على زمان اخر على صورة واحدة كقولك
امد ايد هذا ثم انه ليس مراده ان ابن هذا الايراد انما يرد على تعريف النحاة فقط كما يتوهم
بل التحقيق انما هو فيه واما الايراد فيشترك بينه وبين تعريف المنطقيين كما لا يخفى حين
على قسمين احدهما لفظية اه فيه اشارة الى دفع الى لفة الثانية بان المراد باللفظية
وغير اللفظية ههنا ليس هو المشهور حتى يكون جعل الالتزام غير لفظية مخالفة لهم بل التقسيم
الدلالة الوضعية اللفظية بالمعنى المشهور اما اللفظية بمعنى ما يكون فيه انتقال الذهن
من اللفظ اليه ابتداء اي بلا واسطة وغير اللفظية بخلافه ولا باس في جعل الالتزام غير
لفظية بهذا المعنى وهو ظ ودلالة اللفظ المركب اه لا يخفى انه لا دلالة اللفظ المركب
اي الكل من حيث هو على اجزائه بل الدال على الاجزاء انما هو اجزاؤه وح نقول التضمن
ليس الا ان دلالة اللفظ على الكل متحدة بالذات مع دلالته على الجزء ان كان له دلالة

عليه وههنا لم يتحقق الدلالة على الجزء حتى يق انها لا يتحد مع الدلالة على الكل بل انما يتحقق دلالة
جزء اللفظ على جزء المعنى وهي دلالة مطابقية من الجزء لا تضمن اذ هو دلالة اللفظ على جزء
معناه لا دلالة جزئه عليه والحاصل ان اللفظ المركب لم يتحقق دلالة التضمن المراد بل انما يتحقق
المطابقة وقد يتحقق الالتزام ايضو فلا وجه لاخراجه عن التقسيم فتامل وكان فهم بعض الاجزاء
قبل فهم البعض بالذات لم اجد لهذا وجها اطمئن به والله اعلم واما تقدمه بالزمان فظ وايضو
فهم الجزء سابق اه قد عرفت دفعه ايضو اذ دلالة الكل من حيث هو على مجموع المعنى ودلالة ابتداء
لا بواسطة او لم يظهر ليستتبعها دلالة من ذلك اللفظ اي الكل على الجزء
الجزء كما عرفت بل انما يستتبعها دلالة جزئه على معناه وهو ليس بتضمن فتامل بل الحق تنزيل
كلام الش اه فيه ان المفرد في اصطلاح القوم يشمل بعض المركبات على اصطلاح المنطقيين
كما اعترفوا به وح فما ذكر من اتحاد الدلالتين لا يستقيم في بعض المركبات المفردات كالمعبد اداي
مثلا فتامل وترك الكلام الكل ان يجعل الضمير في كلام الكل لا اللفظ مطلقا كما ذكره س
ليوافق المشهور ليوافق المشهور ويوافق مراده بدلالة اللفظ اللفظية ودلالة اللفظ على المعنى
ابتداء اي بلا واسطة امر خارج وهي على كمال معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن وبالغير
اللفظية ما يكون بواسطة امر خارج وليس فيه حديث اتحاد الدلالتين وتغايرهما وعليه شيء من
الايراد من اخر لكن كلام الش لا ينطبق على هذا التوجيه كما لا يخفى واما ثانيا فلان كون
الانتقال يمكن ان يق المراد بكون الانتقال اليه بواسطة انه لو لم يكن له دلالة على امر
خارج لم يكن له دلالة على هذا اي يكون انتقال الذهن اليه لانه يجب ان ينتقل من
اللفظ الى ما وضع له وهو يستلزم لانتقال الى هذا وهذا لا ينافي ان يكون الانتقال اليه سابقا
على الانتقال الى ذلك بعد كون دلالته عليه لكونه موضوعا لذلك المعنى الخارج فلا يلزم
ان لا يكون دلالة العمى شلا على العدم التزاما فلا ايراد على الش فتامل يمكن دفع ذلك

الرد اه هذا انما يدفع الرد الذي ذكره صاحب الرد واما اصل الرد فباق بحاله اذ حاصله
ان الدال على المعنى الخارجي ان كان هو اللفظ مع القرينة لم يكن المجازات نحو رايت
اسدا في الحمام مجازا مفردا اذ لم يتحقق اللزوم الذهني فيه فلا بد من القرينة فيكون الدال
الجميع اللفظ والقرينة فلا يكون مجازا مفردا مع ان القوم صرحوا بان المجاز في امثال
هذا مجاز مفرد ولا يرد على هذا ما اورده المحشي وهو ظ نعم يرد عليه ان من صرح بكونه
مجازا مفردا العلة من اهل البيان الذين لم يشترطوا اللزوم الذهني واما من شرطا الذهني
فلم يقل به ولو فرض فلعله نظر الى الظ على سبيل التوسع والتجوز وايضو يمكن ان يكون المراد
بالمجاز المفرد هو ان يكون اللفظ الدال بدون القرينة مفردا وتحليله وخلافه وهذا لا
ينافي ان يكون اللفظ مع القرينة مركبا واثما فتدبر لا يق لا بد من القرينة في كل المجازات
يمكن ايراد السؤال ههنا بوجهين احدهما انهم صرحوا بانه لا بد في كل مجاز من القرينة ففي
كل لفظ يكون الدال هو اللفظ والقرينة على ما ذكره فلم يتحقق المجاز في المفرد اصلا وفيه
انه لعل القرينة في بعض الموارد لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي لا للدلالة على المعنى المجازي
بل يكون اللفظ مجردا اعتمادا الا عليه نعم لا يكون لزوم ذهني يكون لزوم القرينة دخل
في الدلالة فلا يلزم ان لا يتحقق المجاز في المفرد اصلا وثانيهما ما اورده لا يق انه لا بد
في الدلالة على كل معنى واحد مجازي من القرينة بناء على اعتبار الارادة في الدلالة
وظ ان اللفظ لا يدل على المعنى المجازي من حيث انه مراد بدون القرينة ايضو فللقرينة
دخل في الدلالة في كل معنى مجازي فلا يكون مجاز مفرد وفيه ان هذا الكلام لو تم لدل على عدم
تحقق المجاز في المفرد اصلا في المواقع وليس محذورا يلزم ما ذكره المجيب كما لا يخفى على المتامل
فتامل قوله لا نقول على ما بينه الش اه يمكن ان يق لعل اتحادهما بالذات انما هو في صورة
تحققهما وهذا لا ينافي انفكاك احدهما عن الاخرى في بعض المواقع فافهم نعم يمكن ان يق

اه هذا رد الجواب الذي نقله بقوله اجيب ولا يذهب عليك ان اللفظ مع القرينة
الخفية او المقارنة لا يدل على المعنى بالنسبة الا العوام الذين لا يفهمون واما
بالنسبة الا الخواص الذين يفهمون فتحقق اللزوم الذهني حين هم يفهمون اذ لا شك
انا اذا فهمنا معنى مجازيا عرفيا من لفظ مع قرينة لا يكون تلك الدلالة بمحض الاتفاق
فيكون اللزوم فلا بد ان يكون مع تلك القرينة بالنسبة الى هذا الفهم الى حيث لا يمكن
ان يتحقق الا مع الدلالة على هذا المعنى اذ لولا ذلك لما فهمنا ذلك المعنى منه الا بمحض الاتفاق
وقد عرفت بطلانه وهذا هو المراد باللزوم الذهني فلا يتحقق الدلالة في المجاز بدونه فاندفع
الايراد نعم يكون ان يق انه على هذا لا حاجة الى اشتراط اللزوم الذهني اذ على ما ذكر كل
ما دل لفظ على معنى التزامي بالنسبة الى الشخص في وقت تحقق اللزوم الذهني بالنظر اليه في ذلك
الوقت نعم يمكن ان لا يتحقق بالنظر اليه في وقت اخر او بالنظر الى شخص اخر وهو غير مضر
اذ ح لم يتحقق الدلالة ايضا فافهم ويمكن دفعه بان المقصود من اشتراط اللزوم الذهني
ليس الا ان في صورة عدم اللزوم لا دلالة كما صرح به القائل حيث قال والا فلا
فهم فلا دلالة لا انه يتحقق الدلالة ولا يسمى التزاما فتامل ثم اقول في الرد اه رد
اخر لقوله اجيب ويمكن دفعه بان يق لعل المراد من الدلالة اللفظية بالمعنى العام
ان يكون ما هو العمدة في الدلالة لفظا وظ ان العمدة ههنا هي اللفظ لا القرينة فلا
يقدح كون القرينة غير لفظ هذا على ان للمجيب ان لا يجعل المقسم الدلالة اللفظية
ويطابقه كلام الش ايضا حيث جعل المقسم الوضعية لا اللفظية لكن هذا لا يدفع
النقض عمن جعل المقسم هو اللفظية المشهور فتدبر قوله وان اريد ان الدال هو
اللفظ بشرط مقارنة القرينة الاولى حذف المقارنة ههنا كما لا يخفى فالملزوم ههنا
هو مجموع اللفظ والقرينة اه لا يخفى انه اذا كان الدال هو اللفظ بشرط القرينة لا يلزم ان

وذلك اللفظ

والا او التزم ذلك الخ ... كما هو الظاهر من كلام الاكثر [illegible]

يكون الموصوف بالدلالة هو المجموع بل هو اللفظ فقط لكن يجب ان يكون للقرينة
دخل فيها على ما هو التحقيق في المشروطة بشرط الوصف ولا يلزم من كونها دخيلة في الدلالة
الا كونها جزءا للملزوم لا للدال اذ كل ما يتوقف عليه الدلالة لا يعد جزءا للدال كالعقل
مثل هذا او ما قيل في المشروطة بشرط الوصف من ان معروض الضرورة هو مجموع الذات
مع الوصف فخطاء بل الحق على ما اعترف به المحشي ايضا في بعض تعليقاته ان الملزوم هو
مجموع الذات والوصف لان الوصف هو المجموع كيف ومجموع زيد مع الكتابة ليس بما يتصف حتى
يتصف بتحريكها وعلى هذا فلا دلالة فيه على المدعى فتامل كانت الاضافة داخلة اه
قد عرفت ما فيه انفا قال في شرح الشرح وقد يجاب المدعي اي عن النقض بانواع
المجازات ولا يخفى انه لو كان مراده من كون الدال هو اللفظ مع القرينة ما هو
ظاهره يتاتي عليه ايضا بعض الابحاث السابقة فلا تغفل فلم يكن لفظا مفردا بل القرينة
ان كانت غير لفظ فيخرج عن المقسم بقيد اللفظ وان كانت لفظا فيخرج بقيد المفرد وما
يق من ان التضمن تابع للمطابقة مبني عليه اي لو لم يحمل على التوسع ولعل وجهه ان
نسبة اه لا يخفى ان هذا الوجه لا يخرج عن وجه لانهما وان كانا موجودين بوجود
واحد لكن يمكن تعلق الوجود بالطبيعة لا بشرط شيء متقدما بالذات على تعلقه بالطبيعة
بشرط شيء ولا بعد فيه لكن الكلام في اثباته وههنا ليس موضوعه لكن جعل بناؤه على
ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية في الوجود فهما وان كانا موجودين بوجود واحد
لكن يمكن ان يكون احدهما احق واولى به من الاخر بعيد جدا اذ ارجاع التقدم
الذاتي الى هذا المعنى تعسف بل الظاهر ان مصداق قولنا فوجد لا انه احق بالوجود من
الاخر كيف وتلك الاحقية والاولوية من الاستحسانات العرفية ولا ينبغي ان
يجعل مناط المباحث الحكمية كما لا يخفى على اولي الفطن الزكية هذا ويمكن توجيه ما ذكره الشارح

بوجه اخر ايضا وهو على ان يجعل بناؤه على ان تقدم البسيط على المركب ليس بحسب الوجود
بل بحسب الذات على ما قيل ان الاثنين بحسب ذاته وحقيقته من حيث هي يحتاج
الى الواحد سواء فرضنا لهما وجودا ام لا ونظرا ان اتحاد الطبيعتين في الوجود لا ينافي تقدم
احديهما على الاخرى مثل هذا التقدم لكن هذا القول كانه لا يلائم مذاق الشارح على ما يظهر
من بعض كلماته فتدبر الى ما يكون باستحقاق الوجود اه اي لا احقية في الوجود وحيث
الشارح هناك انما هو عين التقدم الذاتي فيظهر ان تقدم الذاتي هو الاحقية في الوجود هذا
ما فهمه المحشي والظاهر ان مراد الشارح باستحقاق الوجود هو صيرورة الشيء موجودا مستحقا للوجود
فالتقدم الذاتي انما هو التقدم في هذا المعنى الذي هو مصداق قولنا وجد العلة وصارت
علة الوجود فوجد المعلول وصار مستحقا له وليس المراد هو الاحقية فتامل يمكن ان يكون
بهذا الوجه اي بالوجه الذي ذكره من ان الجزء والكل موجود بوجود واحد في العقل
فيكون الدلالة على الجزء ايضا متحدة مع الدلالة على الكل بالذات اذ ليس الدلالة
والفهم الا الوجود في العقل لكنه ح اي على ما ذكره الشارح من ان الجزء مقدم على الكل
بالذات وان كانا متحدين في الوجود اي احق بالوجود من الكل يصح كون الدلالة
المطابقة انتقالا من اللفظ الى المعنى ابتداء اي بلا واسطة امر اخر يكون هو
احق به منه اذ ح يكون الدلالة المطابقة متاخرة عن دلالة التضمن بالذات اي
يكون احد الجزء احق بها من الكل فافهم وقد سبق لبعض التوجيهات للانتقال بلا
واسطة لا يرد عليه هذا الايراد فتذكر في الحاشية لا يق قد لا يتحقق اه يمكن ان يق تحقق
المدلول الالتزامي في بعض الالفاظ كاف لصحة هذا التعريف اذ يصدق ح انه الانتقال
الى المعنى ابتداء اي يكون نوع هذا متقدما على نوع الانتقال الى بعض المدلولات في
الجملة كالمدلول الالتزامي ولو كان في لفظ اخر فتدبر في الحاشية اذ ح فيشكل باللازم

القريب على ما ذكرنا انفا يمكن دفع هذا ايضا اذ المراد من كونه ابتداء بناء كون نوعه متقدما
على نوع الانتقال الى بعض المدلولات والدلالة على اللازم القريب والبعيد من نوع واحد
فتامل والجواب ان التعبير عن اللفظ اه لا يق اذا وضع لفظ ح بازائه مثلا فح ان
عبر عن ح بنفسه ثبت المط وهو انه قد يعبر عن اللفظ بنفسه وان عبر عنه بلفظ اخر كان
وضع ابا زاج سابقا على عكسه وكذا القول في وضع ابا زاج لانا نقول لا يلزم في وضع
اللفظ المعنى تصريح الواضع بوضعه له كيف ولا يمكن ذلك في ابتداء الوضع كما لا يخفى بل
يكفي فيه تعينه له عند نفسه ثم يعلم ذلك بالترديد بالقراين كما في الاطفال يتعلمون اللغات
وح فلا يتم ما ذكر فتدبر جعل الدعوى كليا ولعل الباعث له ش عليه ان الامر في الواقف
كذلك اي كل لفظ قد يطلق والمراد نفس اللفظة فلا وجه لتخصيص الدعوى ببعض الالفاظ
والمحشي نظر الى انه لو لم يخصص الدعوى لم ينطبق الدليل عليه ولم يكن للتوجيه اه فيجب
ان يخص الدعوى ليتم الدليل ويحصل المط يراي لا يرد عليه هذا وان كان يرد عليه ما
اورده محشي الشرح هذا ويمكن تتميم الدليل على التوجيه السيد بانه ظ ان التبعيض
غير معقول فلو اطلق بعض الالفاظ على نفسه لا طلق الجميع والا لم يطلق احد اذ نعلم
قطعا عدم التفرقة فيها في هذا المعنى فتدبر ونظر من انه ينبغي اه اي يظهر مما ذكرنا
من ان المدعى ان بعض الالفاظ قد يعبر عنه بنفسه ولا بد في اثباته من ابطال نقيضه
وهو ان شيئا من الالفاظ لا يعبر عنه بنفسه بل يعبر عن كل لفظ بلفظ اخر انه ينبغي
ان يراد بالوضع في قوله لانهم لو وضعوا ما يتناول الوضع النوعي مع المجاز حتى يكون
لازما لنقيض المدعى وباطلا له يثبت المدعى الا اي وان لم يتناول المجاز لا يلزم
الشر الذي اورده الخ لم يكن ذلك لازما لنقيض المدعى فيجوز ح ان لا يعبر عن اللفظ
بنفسه ولا بلفظ اخر موضوع له حقيقة حتى يلزم الش الذي الزمه بل بلفظ اخر مجازي فلا

يلزم الشارح المذكور هذا غاية توجيه كلامه ولو قيل والا لم يبطل نقيض المدعى لم يحتج الى هذه
العناية فافهم اقول فيه بحث اذ لا يخفى ان مراد السيد ان في القسم الثاني من التعميم لا يكون
المراد التعرض لخصوصيات الافراد بل يكون الملحوظ جميع الافراد من حيث انها افراد هذا المفهوم
الذي وضع له الا ان لفظ الكلمة مثلا لولا هذا الوضع يلزم القول انه يجب عند جميع تلك الافراد
ولا يرد عليه ما اورده المحشي اذ على تقدير عدم وضع لفظ الكلمة بازاء هذا المفهوم يمكن ان لا
يكون الملحوظ خصوصيات الالفاظ بل جميع تلك الافراد من حيث افراد هذا المفهوم الذي
وضع له ان لفظ الكلمة والحاصل ان عند عدم الوضع لا يتحقق لفظ الكلمة واما مفهومها
وافرادها فتحقق فاذا كان الملحوظ جميع تلك الافراد اجمالا يلزم التطويل وهذا ظاهر جدا لا ينبغي
الغفلة عنه قطعا بل الاوسط في شرح الشرح هذا التوجيه اظهر لكن قول الش معاوريا
يؤيد توجيه السيد كما لا يخفى وكذا صريح قوله وقد يطلق اذ ذكر السيد الوجهين السابقين
ولم يذكر هذا الوجه وكان وجهه انه لا دلالة في هذا على حمل اللفظ الدال على نفسه بل انما يدل
على انه قد يراد منه نفسه ولا يلزم منه الدلالة الاولى اذ يمكن ان يراد منه نفسه لكن لا يطلق
عليه بهذا الاعتبار لفظ الدال فتأمل اقول فيه تأمل اذ فيه انه لا اشعار في كلام المص بان
اللفظ يدل على نفسه بالوضع كما اعترف به المحشي نفسه فكيف يقال ان الش فهم هكذا او ما ذكره من انه
لو لم يفهم هكذا فلا وجه لتخصيص البعض به اذ يرد عليه انه لا تم الاتفاق في ان اللفظ يدل على نفسه
في الجملة والبرهان عليه بل المسلم بالاتفاق والبرهان انه قد يعبر عن اللفظ بنفسه واما الاطلاق
الدلالة عليه فكلا فعلى هذا فلا يظهر من كلام المص اطلاق الدال على اللفظ بهذا الاعتبار
ذكر الش ما ذكر فتدبر وتوجيه لفظ لا يبعد اذ هذا التوجيه موجها لتوجيه السيد ايضا كما لا
يخفى انه وضع على ان القول بالوضع بينهما بعيد جدا وقول الش لا اعلم انه اذا
قيل ان المراد هو النسبة التامة بناء على احد التفسيرين لا يرد النقض بالحيوان الناطق

واشالة

واشالة ان لان شيئا منها لا يفيد النسبة التامة نعم لو حمل على النسبة التي بين يتوهم وروده
ويحتاج في الجواب الى ما ذكره الش وحاصله ان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة بل المفهوم
من الحيوان الناطق مثلا هو الذات المتصفة بالحيوانية والنطق لكن يفهم منه النسبة
بالعرض كما لا يخفى على من له وجدان سليم ومن ظهر ان في كلام الش نوع اضطراب لان
قوله اي لا يعطاء ما يطلب اي يعطي ان المعتبر هو النسبة التامة وما ذكره في دفع الايراد يدل
ان المراد هو النسبة الناقصة كما عرفت واما كلام المحشي فيرد عليه ان ما ذكره من ان قول
الش لان شيئا منها اه مبني على هذا المعنى المعنى النسبة ظاهر الفساد اذ لو بني على هذا المعنى
لم يحتج في دفع النقض الى ما ذكره كما ذكرنا وما ذكره من التعليل بقوله اذ هذا المعنى اه
لا ربط له بالمدعى كما لا يخفى الا ان يق ان قول الش لان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة
بمنزلة ان هذه المركبات لم يوضع لافادة النسبة بخلاف المركبات التامة لانها موضوعة
لها فح يجب على زعم المحشي حمل النسبة على التامة لانها التي تكون مقصودة بالذات واما
النسبة الناقصة فليست مقصودة بالذات اه لا في المركبات التامة ولا الناقصة فتامل
ولكن لا يخفى عليك انه لا يخفى عليك ان في توجيه السيد ايضا يكون نسبة واحدة لها
طرفان ثبوتي وسلبي لا نسبتان متغايرتان قال س كما ان النسب الجزئية لها طرفا ثبوت
وانتفاء كان النسب الانشائية لها تعلق ثبوتي وتعلق سلبي نحو قولك اضرب ولا تضرب
فان الضرب في الاول مطلوب للمخاطب اثباتا ثبوتيا وفي الثاني انتفاء سلبيا لكن
على الوجه الذي ذكرته فانه المراد بتعين احد طرفيها اعم ما ذكر من الايقاع والانتزاع انتهى
والى حاصل ان ضرب المخاطب مثلا له تعلق ثبوتي هو مفهوم قولنا اضرب وتعلق سلبي هو مفهوم
لا تضرب فالمراد بتعين احد طرفي النسبة هو تعين احد هذين التعلقين كما ان قيام زيد له طرف
ثبوتي هو الايقاع والاخر سلبي هو الانتزاع فليس في شيء منها نسبتان متنافيتان بل نسبة

واحدة لها طرفان كما يظهر بالرجوع الى الوجدان وان كان يدل على النسبة بالتضمن اه فقد ظهر
بما قررنا انه اراد بها النسبة التامة فيعترض وان اراد النسبة الناقصة فلا يحتاج في دفعه الى
ما ذكر وبعد حمل النسبة في التعريف على التامة كما ذكره في توجيه كلام الش وبيان التعريفين ان
المركب التام وضع لافادة النسبة حتى يكون المقصود بالافادة فيه هو النسبة والطرفان انما يقصدان
لتوقف فهم النسبة عليها والمركب الناقص وضع للدلالة على المحكوم عليه او به واعتبار النسبة
فيه لتعيين احد طرفي النسبة التامة وان النسبة التامة يصح السكوت عليها ويقنع النفس بها
والناقصة لا يصح ولا يقنع فيرد عليه ان ذلك لا يدل على ان ليس تلك المركبات موضوعة
لافادة النسبة الناقصة بل انما يدل على ان المقصود بالذات فيها انما هو تعيين احد طرفي النسبة
التامة وهذا لا يستلزم ذلك كما ان زيد في قولنا زيد قائم ايضا يفيد معناه ووضع له بان كان
المقصود منه النسبة التامة واعتباره لجعله محكوما عليه فتامل اقول فيه مسامحة يمكن ان يق
ان قوله لا يق دخل على مجموع قوله ينتقض الا قوله لانا نقول ونفيه باعتبار ما ذكره في ذيل تلك
وح فقوله لانا نقول ينطبق على ذلك ولا مسامحة فتدبر والفرق بينهما ظاهر انه راجع
الا الاقدمية والاولوية لكنه ليس كذلك بل هو راجع الى الاشدية والاولوية وكانه وقع سهو
وقد تبعه غيره نقل عنه في الحاشية هو الفاضل المحشي سيف الدين الابهري انتهى وكلما كتبت
منه اوليس ذلك في حاشية الابهري بل ما ذكره فيه وفيه هو من افادته حيث قال ولم يذكر
التفاوت بالاولوية كما في نور الشمس والقمر فانه للشمس اولى لاقتضاء ذاته وان لم يكن فيها فيه
ولا اقدم من نور القمر لانه لم يرد بيان حصر التفاوت في الوجهين بل اراد ايراد امثلة
وبهذا التفصيل ظهر ضعف ما قيل التفاوت اما بالاولوية وهو التقدم او بالاولوية وهو الشدة فان
الاولوية والشدة قد يفترقان كما في المثال المذكور انتهى لغيره وهو الجزئي والجنس ان اريد
بالنوع الحقيقي او الاول فقط ان اريد النوع الاضافي او يراد بالنوع اه نقل عنه في الحاشية

وكان

وكان تعريفا على الثاني وحملا على الاول انتهى وكانه لم يجعله تعريفا اكثر على الاول وهو ان يراد
بالنوع والجنس مصطلح المنطق لانه ح لم يكن المعرف مساويا للمعرف بل اعم ان كان المعرف هو النوع
او اخص اذا كان هو الجزئي الاضافي واما اذا حمل على العام والخاص فيكون مساويا فلذا احتمله
التعريف وانت خبير بانه اذا حمل التعريف على اللفظي يمكن ان يحمل على الاول ايضا تعريفا
لجواز التعريف بالاعم والاخص اذا كان لفظيا فتدبر قوله ولما كان التعريف لفظيا اه ان
اراد ان المعرف هو النوع الخاص فتعريفه بالجزئي الاضافي اي بالاضافة الى الجنس بمعنى العام
يستلزم ذكر احد المتضايفين في تعريف الاخر فيرد عليه انه لا ربط لتعريف النوع بهذا المقام
فلا ينبغي حمل الكلام على انه تعريف له فلا يلزم ان يجعل قوله اي بالاضافة الى الجنس داخلا في
التعريف حتى يلزم ما ذكره بل يمكن ان يجعل تفسيرا وبيانا لكونه اضافيا وان اراد انه تعريف
الجزئي الاضافي بانه الخاص بالاضافة الى العام فيرد عليه انه لا يجب حمله على التعريف بل يجوز ان
يكون بيان حكم له وعلى تقدير تسليم كونه تعريفا له نقول لا وجه للزوم ذكر احد المتضايفين في
تعريف الاخر ح اذ بل انما ذكر كل من المتضايفين في تعريف ثالث الا ان يق قد ذكر في تعريفه
العام وهو بعينه معنى الكلي الاضافي المضايف له وفيه انه على تقدير صحة هذا يلزم ايضا تعريف الجزئي
الاضافي بنفسه وهو الخاص فلا ينبغي قصر النظر على لزوم ذكر احد المتضايفين في تعريف الاخر بل
ذلك اشد فسادا من هذا كما لا يخفى والاظهر نقول انه لا يجب جعل قوله اي بالاضافة الى الجنس جزءا
للتعريف كما ذكرنا هذا او كان ما ذكره المحشي بعد التنزل عن جميع ما ذكرنا فافهم فلا وصلناه في شرح
الشرح اختيار اه ان مراد شارح الشرح ان التعبير بكونه مقابل الاول ليس لمراعاة الحكم فلا
يناسب ذكره في هذا الكتاب للاعتناء فيه غاية الايجاز ولذا ترك في القسم الثالث والرابع
ان فيهما ايضا تقابل مع الاول لانه لا وجه لتخصيص ذكر التقابل بهنا دون القسمين الاخرين
فلا يرد عليه ما ذكره المحشي ويمكن ايضا ان يحمل قوله ترك في الثالث والرابع على انه لم يذكر التقابل

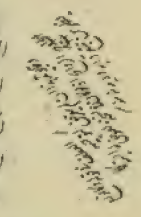
بين الثالث والرابع وح انّا ايضًا حمله على ما ذكرنا ويمكن ايضا ان يحمل على ما اورده حش
العلامة على هذه النسخة من انه لا وجه لذكر التقابل ههنا مع ان الرابع ايضا مقابل الثالث
ولم يتعرض له هذا وعلى هذا ايضا لا يندفع بما ذكره المحشي كما لا يخفى واجاب الابهري عن هذا بان
الغرض بيان تقابل الاقسام ومقابلة الرابع للثالث ظاهرة لغاية الخلاف بينهما فلم يتعرض
لها بخلاف مقابلة الثالث للاول انتهى ولا يخفى ما فيه فتامل في الحاشية الفرق المشهور اه
الاظهران يفرق بينهما بان في الاول تحقق الوضع الشخصي دون الثاني فافهم قوله في الجواب
آه القائل هو الفاضل الابهري ويرد عليه انه اذا وضع جماعة كاهل اللغة مثلا لمعنى ثم نقل
تلك الجماعة ذلك اللفظ لمعنى اخر لمناسبة بينهما فالظاهر انه داخل في المنقول مع انه يصدق
عليه تعريف المشترك ولا ينفع هذا القيد الذي اعتبره بل يضر لانه اذا اعتبر هذا القيد
في تعريف المشترك يكون المعتبر في المنقول خلافه وهو اختلاف الاصطلاح وقد صرح القائل
نفسه بذلك فعلى هذا يفسد تعريف المشترك والمنقول جميعا واما اذا لم يعتبر فانما يفسد
تعريف المشترك فقط فتدبر واما ثانيا آه ان اراد انه اذا وضع جماعة من قوم كاهل اللغة
العربية مثل اللفظ لمعنى مثلا ثم وضعه جماعة اخرى من ذلك القوم له من غير ملاحظة الوضع
الاول يكون مشتركا فمسلم لكن لا نسلم انه لا يصدق عليه حده اذ يمكن ان يكون المراد باتحاد
الاصطلاح ان يكونا من جنس واحد كان يكونا من اهل اللغة العربية مثلا وان كانا من
طائفتين مختلفين بالنوع وان اراد انه اذا وضعه قوم كاهل اللغة العربية له ثم وضعه
قوم اخر كاهل اللغة الفارسية او الشارع او العرف له يكون مشتركا ولا يصدق عليه حده فلا
يبعد ان لا يسلم الاشتراك ح بل يق ان كان الواضع الاخر هو الشارع او العرف فهو منقول
ان كان الوضع لمناسبة ومرتجل ان كان بدونها وان كان الواضع اهل لغة اخرى فالظاهر
انه خارج عن جميع هذه الاقسام فتامل ما كان حقيقة ومجازا بالفعل والا فكان بينا

في الاستلزام المذكور فافهم والمراد من المعنى المتعدد آه فيه انه على هذا لا يصدق المشترك
الا على ما كان موضوعا لجميع معانيه فالاظهر ان يق المقسم هو اللفظ الواحد للمعنى المتعدد الموضوع
لاحد بما رجح فان كان موضوعا لكل منهما فمشترك والا فحقيقة ومجاز فلا محذور فيه لكن لم يذكر
هذا القيد لظهوره وح لا يجب بناؤه على استلزام المجاز الحقيقة كما لا يخفى لكن فيه انه ح
لا يعلم حال ما اذا اخذ معنيان مجازيان والامر فيه سهل اذ لم يخرج شيء من الافراد المجاز
عن تعريفه اذ كل معنى مجازي يصدق عليه التعريف اذا اخذ مع معنى حقيقي وان لم يصدق
عليه اذا اخذ مع معنى مجازي اخر هذا والاولى ان يجعل التقسيم اعتبارا بالقياس الى كل معنيين
كما قلت وهذا وقسم اخر هو كونهما مجازين حتى يسلم من الخدشة المذكورة فتدبر او نوعيا كما في
المشتقات على ما اشار اليه الش آه الظاهر ان غرضه ان قول الش دفع السؤال اشارة
في الواقع الى تلك الاعتراضات لا انه يفهم من مجرد قوله هذا انه اورد المعترض الاعتراض على
الدليل المختار وهو كذا وحاصله انه لما دار آه لا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف والاظهران
يقال انه لو لم يكن قوله معا كان لتوهم المذكور مجال بعد ضم قوله على البدل ولا بد منه فلابد
منه هذا الاولى حذفهما معا ويق ان القرء لكل واحد من الطهر والحيض من غير ترجيح وح
لا يرد النقض بالموضوع للمجموع ايضا كما لا يخفى وعلى الثاني والثالث آه يمكن ان يق المراد
انهم اتفقوا على ان القرء للطهر والحيض من غير ترجيح وانه ليس معنى اخر راجح بالنسبة اليهما
لكنه لم يذكر هذه المقدمة احالة على الفطنة وح لا يرد النقض بالمفرد باعتبار المعنيين المجازيين
اذ تحقق هناك معنى اخر راجح عليهما هذا ويمكن ان يورد على هذا الدليل انه يجوز ان يكون
اللفظ موضوعا للمعنيين على الوجه المذكور لكن بوضع واحد كاسماء الاشارة على احد المذهبين
والتزام كونها داخلة في المشترك خلاف المشهور كما سيذكره المحشي فلا بد من زيادة قيد اخر فتدبر
وقد يورد على عكس التعريف بجواز رجحان احد معنى المشترك لاشتهاره كالعين ويمكن دفعه

جعل هذا التعريف للمشترك بل يكون الغرض ان كل ما هو كذلك فمشترك ولا يجب العكس
لكن لا يلايمه قوله وهو معنى الاشتراك فافهم لا المقابل للفعل والحرف فيه لو اريد به
مقابلهما فقد يكون لفظا مفردا غير مركب كالكاف الاسمية نعم لو اضيف الى الاكثر آه فقد يتوهم ان عدم
صحة هذا المعنى في تصحيح كلام الش اذ الا كما انه في قوله وهي الاكثر للعهد الى ربح وهي الاكثر
السمات والالك لم يؤنثه اذ افعل التفضيل المضاف لا يجب فيه المطابقة لمن هو له بخلاف
المعرف باللام وح فاذا لم يصح هذا يصح الاضراب عنه ويندفع ما يصح الاضراب بلكن لا على الوجه
الذي ذكره الش لانه قال بل لا نسبة للمعاني الباقية الا ما وضع له لعدم تناهيها ولا ربط
له بما تقدم بل يجب ح ان يق بل لا نسبة لها الا المسميات لعدم تناهيها وحمل كلام الش على
هذا بان يقال المراد لا نسبة للباقية الا ما وضع له بان يكون هذه اكثر المسميات وتلك قليلها
لعدم تناهي الباقية فيكون المسميات غير متناهية فلم يصح هذه النسبة بعيد جدا على
ان الاضراب على هذا الوجه مما لا يفيد في مقصوده كما لا يخفى فلا وجه للاضراب ح اه
فتامل لان معناه النصف آه قيل اقول فيه بحث لان اسم التفضيل المضاف بالمعنى
المشهور المستعمل يفيد تفضيل الموصوف على ما سواه من جملة ما اضيف اليه كما صرح به
النحاة فيكون مفاد اكثر المسميات اكثر ما وضع له فلا قرينة فلم يرد باكثر المسميات
الازيد من النصف انتهى وفيه ان اكون المعتبر في افعل التفضيل الزيادة على ما عداه
مما اضيف اليه لا يقتضي ان لا يفهم من اكثر المسميات كون المفضل زايدا على النصف
اذ الزايد عن النصف زايد على ما عداه مما اضيف اليه وان اراد انه لم يفهم من تلك
القاعدة كون اكثر الشيء يجب ان يكون زايدا على النصف ففيه انه لا باس به اذ
النحاة لم يتعرضوا الا لتحقيق معنى التفضيل المعتبر في كل اسم تفضيل هل هو جميع ما عداه
مطلقا او جميع ما عداه مما اضيف اليه ولم يفصلوا ما يفهم من كل افعل تفضيل فيكون

اكثر المسميات يجب ان يكون زايدا على النصف اذا لم ينافي ما قالوه فلا باس بعدم
فهمه منه وهو كذا نعم يتوجه المنع على ذلك الفهم كما ذكره المحشي واما الاستناد بقاعدة
افعل التفضيل فلا وجه له فتامل وايضا المقصود انه آه وح يحتمل كلمة بل على النزعة فان الاكثر
لا يمكن اجتماعها مع نسبة اليه على الوجه الذي ذكره المحشي نعم بانه اكثر منه على وجه لا
له اليه بذلك المعنى فتدبر كان الباقي اكثر الظاهر ان المراد انه كان الباقي اكثر من الذي
قوله لا يقتضي ذلك تناهي الباقي ولا المجموع اشارة الى دفع المفسدة التي يلزم من
كون الباقي اكثر وهو انه اذا كان الباقي اكثر من الاثنين والاثنان متناه فيلزم كون
الباقي ايضا متناهيا اذ لا يصح نسبة الغير المتناهي الى المتناهي كما اشار اليه الش ويلزم منه
تناهي المجموع ايضا ووجه الدفع منع عدم الصحة المذكورة بل يصح نسبة الغير المتناهي بالاكثر
وفيه من الغفلة ما لا يخفى فان شارح الشرح لم يمنع صحة كون غير المتناهي بل منع
صحة اضافة الاكثر الى غير المتناهي بان يق هذا اكثر ذلك الغير المتناهي فيكون الباقي
اكثر من الاثنين لا يضر بما ادعاه وهو كذا والكم لم يجعل المفسدة لزوم تناهي الباقي
فالمجموع بل ان اكثر الشيء معناه ما فوق النصف ولا نصف لغير المتناهي فينبغي
التعرض لدفع لما ذكره من المفسدة ويمكن ان يق مراده يكون الباقي اكثر انه اكثر
ذلك الغير المتناهي وقوله لا يقتضي ذلك آه اشارة الى دفع المفسدة التي يلزم
من تحقيق النصف لغير المتناهي لاجلها حكم شارح الشرح بانه لا نصف لغير المتناهي
وهي انه اذا كان له نصف فيلزم تناهي النصف الذي في طرف المبدا وكذا تناهي
النصف الباقي والمجموع كما ذكره في الحاشية الاتية والمراد انه اذا لم يكن معنى الاكثر ما فوق
النصف فلا يلزم هذه المفسدة ولا يخفى ما فيه من التكليف بل الظاهر ان يق ولا
يقتضي ذلك تحقق النصف لغير المتناهي حتى يلزم تناهيه فتامل ولزم هذا الدليل

اه يعني ان الدليل الذي ذكره على انه لا يصح اضافة الاكثر الى غير المتناهي وهو ان اكثر
الشيء ما زاد على نصفه ولا نصف لغير المتناهي فهو لو تم لدل على نفي جميع
الامور والغير المتناهية لان ما من جزء منه الا ويصح نسبة الاكثر اليه كما يقال اكثر الايام
كذا او كذا واكثر الشهور كذا وكيف يكون لها نصف فلا يكون غير متناهية فتدبر
في الحاشية انما يسلم في غير المتناهي والغير انما يسلم في ذلك اذا كان متناهيا من طرف
واما اذا كان غير متناه من الطرفين فلا نسلم عدم تحقق النصف اورد هيهنا في الحاشية
وح يرجع هذا البحث الى البحث الذي يذكره اعتراض على ما قبل بانه على ما ذكره يرجع
هذا البحث الى البحث الاخير الذي يذكره الش من انه يجوز التعبير بالالفاظ المجازية
وانت خبير بان نسخ الشرح هيهنا مختلفة ففي بعضها اذ من المعاني المختلفة ما لا يوضع
له اسم ويعبر عنه بالالفاظ المجازية بل قال ابن جني ان اكثر اللغة مجاز وكانواع الروائح
والمحشي انما تعرض لهذه النسخة فقط وفي بعضها ما لا يوضع له اسم كانواع الروائح ويمكن
ان يكون نسخة القائل وهو الاظهر على النسخة الثانية وح لا يرجع هذا البحث الا ذلك
اذ الكلام هيهنا انه يمكن التعبير بالالفاظ المجازية وهيهناك انه يمكن التعبير بالالفاظ

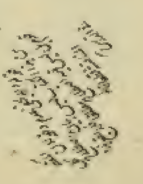


الحقيقية المركبة وان لم يكن اسما موضوعة لها بخصوصها فتامل عطف على قوله اه
لا يخفى ما فيه من التكلف والاظهر هو النسخة الاخرى نقلناها بدل على تناهيها مطلقا
اه هذا انما لكنه يمكن ان يعبر عن كثير من المعاني بلفظ واحد مركب كما يقال رائحة الورد
او الرائحة الطيبة هذا ولا يخفى ان في صورة التعبير بالالفاظ المجازية ايضا لا بد
من التمسك بذلك فانها ايضا متناهية لكن يمكن ان يعبر عن كثير من المعاني
بلفظ واحد مجازي فلا يلزم خلو شيء من المعاني عن اللفظ فتامل في الحاشية
وان جعل اه هذا يحتمل وجهين احدهما ان يجعل قوله ويعبر عنه بالالفاظ المجازية

والحقيقة

والحقيقة كانواع الروائح مسندا الى احد او ثانيهما ان يكون قوله بالالفاظ المجازية مسندا الى
الحقيقة مسندا الى الاخر لكن يكون المراد به الحقيقة مع المجازية فيكون حاصل الكلام ويعبر عنه بالالفاظ
المجازية فقط او مع الحقيقة ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف والتفرع يكون التعرض للحقيقة
لغوا ايضا على الاول بل ينبغي الاكتفاء بالمجازية فقط كما لا يخفى هذا وقد عرفت انه لا فرق بين
الحقيقة والمجازية في هذا وان كلا منهما يصلح للمسندية فافهم حاصل ان المعنى المشترك اه
الظاهر ان مراد الش ان الاشتراك في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ اذ لا شك
ان العالم والمتكلم يصدق على القديم والحادث على التواطؤ اذ لم ينقل القول بالاشتراك
اللفظي فيهما عن الاشعري وانما نقل في الوجود فقط فيعلم انه يجوز ان يكون الشيء واجبا وممكنا
وما ذكره المحشي في الحقيقة نقض اجمالي على ما ذكره المستدل وليس فيه تحقيق كيفية كون الشيء
واجبا وممكنا ولا يبعد ان يكون نظره الى ما سيذكره المحشي في اخر الحاشية من ان مهيته معنى
واحد كان واجبا نظرا الى الموصوف معين هو ذات الواجب تع وممكنا نظرا الى الموصوف الاخر
هو الممكن ولا استحالة فيه وح فلا ايراد عليه فتامل اذ لعل هذا المفهوم اه هذا انما يحتاج اليه
على القول بعينية الصفات كما هو الحق واما على القول بزيادتها كما زعمه الاشعري فلا حاجة
اليه اذ الظاهر انهم يقولون انها ممكنة بالذات واجبة لذات القديم تعالى فتدبر ما اقول فيه
بحث اذ الغرض اه قيل اقول هذا انما يرد لو اراد الش بالفهم التفصيلي فهم المعنى الموضوع
له بخصوصه اما لو اراد به فهم المعنى المتعين الذي لا يحتمل صدقه على امور متعددة اندفع الايراد
لان اسماء الاجناس كذلك انتهى وانت خبير بانه فتامل او ماخوذ من حيث هذا التردد
بناء على الخلاف في اسماء الاجناس اقول فيه نظر لان مقصوده اه يمكن ان يكون مراد
محشي الشرح ايضا ما ذكره السيد قدس سره واستصوبه المحشي بان يكون مراده ما لم يلزم التطويل اذ
ربما يتعين وقوع البيان بالمجموع بان لا يكون هناك لفظ مفرد فيقع البيان بمجموع اللفظ

والقرينة فلا تطويل اذ لا يمكن بيان المراد الا به لكن فيه تكلف وان كان الاظهر ما ذكره المحشي
في حاشية الحاشية كما لا يخفى والاظهر ان يحمل كلامه على ما لم يكن سيذكره المحشي بقوله ولو سلم انها
لفظية اه بان يكون المراد لا نسلم لزوم التطويل بل اذ ربما يقع بيان المراد بمجموع اللفظ والقرينة
ولا يكون للقرينة دخل في بيان المراد ومع ذلك يكون قرينة البتة للمشترك فلا تطويل فافهم
اقول وايضا اه وايضا يجوز ان يتعلق غرض بتطويل الكلام وكثرته مثل يصح اه لا يخفى
ان يصح لا يصلح متعلقا لقوله لوزن الشعر على ما ذكره المحشي ووقع في حاشية ش الا ان يحمل على
ان معنى يصلح ويوجه بما ذكره المحشي وح فلا يصح الفرار عن يصلح اليه فالظاهر ان يحمل كلامه ش
على انه بيان لحاصل الكلام لانه اشارة الى تقدير يصح في عبارة المتن على ما رايناه هو الروي



والزنة بدون اللام وح يمكن ان يجعل متعلقا بيصح الا انه في تعسف كما ذكره المحشي فافهم
هذا تعسف في تقدير حرف التعبير بما ذكره لا يخفى وتخصيص الروي بالنظم على ما يتوهم من قوله
والاوسط اه اذ لا تخلف فيه كثيرا ايضا اذ اقترن بالوزن ويكون المقصود التنبيه على ان النظم
هو الاصل فيه ويعلم حال النثر بالمقايسة على ما قرره القائل والقصاص لما ذكرنا كلام المحشي
نفسه حيث نظم تخصيص كل منهما بالنظم في ضمن وجه الاظهر فتدبر والاظهر في توجيه المتن اه يمكن
ان يكون الش ايضا حمل عبارة المتن على هذا لكن ذكر قوله او قد يصلح اه لتبيين المرام وتوجيه
لتوجيه الكلام وتصحيحه وانما لم يتعرض له لوضوحه وظهوره لكن بقي انه لا وجه لقوله اي للقافية
الا ان يقال لما كان الصلاحية للقافية اخص وجودا واعم فائدة من الصلاحية للروي فسيره
بها ليكون فائدة الترادف اقوى فافهم على انه لا مناقشة اه لا يخفى عدم وقعه ولا
يخفى ان القائل اه هذا الايراد والجواب اورده اكثر الناظرين في هذا الكتاب كشارح
الشرح والسيد الشريف والمحقق محافظتهما الى الايراد فلان ما ذكره من انه لا مدخل لكونه
مرادفا في ذلك اذ لو فرضنا ان القاعد لم يوضع لمعناه لم يفد ذلك في التقابل يرد عليه

اح

الاظهر
ان المعتبر في مدخلية الترادف في ذلك ان تحقق ذلك بسبب وضع اللفظ لهذا
المعنى مدخل في ذلك بل وضع لفظ الاخر لاجل انه يمكن ان تحقق فائدة اقوى بسبب
وضعه ايضا كيف ولو كان كذلك يلزم ان تحقق للترادف شيء من الفوائد المذكورة اما في
في اللفظ الذي يحصل به وزن الشعر دون مرادفه ايضا لا مدخل للمرادف الاخر في حصول
الوزن به حتى لو لم يوضع ذلك ايضا يحصل الوزن به على القياس في البواقي نعم يمكن ان مجرد
وضع الجبار لمعنى القائم تحصل تلك الفائدة بل لا بد من الاشتراك وهو ليس بضار اذ
المراد انه قد يحصل فائدة بسبب وضع اللفظ لمعنى واستعماله فيه ولا تحصل تلك الفائدة
باللفظ الاخر الموضوع لهذا المعنى وهذا اعم من ان يكون الوضع المذكور مستقلا في افادة
تلك او يكون لشيء اخر ايضا مدخل فيها ففي مثلنا هذا تحقيق فائدة ايهام التقابل بسبب
وضع الجبار لمعنى القائم حتى لو لم يكن موضوعا له لم يتحقق هذه وان توقف حصولها على اشتراك اقوى
مثل كون لفظ محض مشتركا وكذا في لفظ الجبار وهذا الوجه لا ينبغي ان يغفل عنه مثله من الافاضل
الاخيار وانما الجواب فعسوف اه في الحاشية وهذا يدل اه قال في القاموس ورحبة المكان
وكسكان ساحته ومتسعه يحب اصل الوضع احتراز عن اللفظين الدالين على معنى واحد
مجازا او حقيقة ومجازا لم يوجد فيه قيد من جهة واحدة وكذا قيد على الانفراد فلا يتم
ايضا اخراج التوابع به فالظاهر ان نظر المحشي الى التعريف المشهور لا الى ما ذكره الش كما سنقرر
بل الاظهر انه يمكن حمل كلام الش ايضا على هذا بان يكون مراده ان الحد يدل على المفردات
فلا يكون مفردا بخلاف المحدود واما قوله باوضاع متعددة فهو لدفع توهم انه يجوز ان
يكون مفردا ومع ذلك يدل على المفردات لان المفرد قد يدل على المفردات دلالة اجمالية
كلفظ الانسان وحاصل الدفع ان الحد يدل على المفردات دلالة تفصيلية باوضاع متعددة
فلا يمكن ان يكون مفردا هذا ولا تكلف في حمل كلام الش على الوجه الثاني ايضا فافهم اقول

حمل وجوب الصحة اه ويمكن ان يتكلف ويقال مراد شارح الشرح ليس حمل الوجوب على ذلك
بل مراده ان محل النزاع ليس هو صحة الواقع في بعض المواضع اذ لا يتصور فيه خلاف
ولم يصح قولهم اه فلذا جعل محل النزاع هو صحة الوقوع في جميع المواضع ولم يستنبط هذا
من زيادة لفظ الوجوب ولم يحمله على ذلك بل استنبط من قوله لو لم يصح وقوع كل مراتب
اه حيث اورده بعنوان الكلية ثم ذلك بعد التحقيق تعرض لتحقيق لفظ الوجوب على ما نقله
المحشي اقول فيه بحث اما اولا فقد عرفت ما يندفع به هذا الاعتراض ويمكن ان يقال
انه وجه الكلام اولا بذلك التوجيه ثم ذكر اخر قوله وتحقيق ذلك اه اشارة الى ان ما ذكره
اولا ليس بتحقيق بل التحقيق في توجيه الكلام هذا اوليس مراده تحقيق ما ذكره سابقا كما ظن
وفهمه المحشي وعلى هذا لم يتوجه هذا الاعتراض وكذلك لم يصح قوله اه لم يظهر له وجه كانه وقع سهو
في العبارة والمراد انه بناء على الفرق الذي ذكره اولا لم يستقم قوله القضية التي هي للامكان
اذا جعل جزء من المحمول يصير القضية ضرورية وكذلك لم يصح قوله وما كان وجوب الصحة
اه فافهم واما ثانيا اه توضيحه ان الشارح الشرح جعل المدعى هو قولنا يصح الوقوع بالضرورة
وذكر ان هذا في قوة اذا الحذف جهة القضية اعني قولنا يقع بالامكان فالمستدل تعرض
لابطال نقيض هذه القضية ليلزم منه بطلان نقيض المدعى ويتم المطلوب فقال اذ لو
امتنعت اه وحاصل ايراد المحشي ان نقيض قولنا يقع بالامكان هو قولنا لا يقع بالضرورة
وهو بمعنى امتنع الوقوع لا امتنع الصحة فلا يصح قول الشارح اذ لو امتنعت بل الصحيح اذ لو امتنع
فالحق في التوجيه كلام الشارح هو ان لا يجعل ما تعرض المستدل لابطاله نقيضا للقضية
التي يكون الصحة جهتها بل يقال ان قولنا يصح الوقوع بالضرورة في قوة قولنا يصح الوقوع
ونقيض هذه القضية هو قولنا لا يصح الوقوع وهو بمعنى امتنع الصحة كما ان قولنا يصح
بمعنى يجب الصحة فالمستدل تعرض لابطال هذه القضية ليلزم منه بطلان نقيض

المدعى

المدعى ويتم المطلوب كما فعله المحشي هذا ويمكن توجيه كلام شارح الشرح بان امتناع صحة الوقوع
وامتناع الوقوع بمعنى واحد فيصح اذ لو امتنعت مكان لو امتنع ولعل السر في العدول عنه
اليها هو انه عنون المدعى بقولنا يصح الوقوع بالضرورة فالمناسب اثبات الضرورة للصحة
الوقوع في المناسب الاستدلال عليه بقولنا اذ لو امتنعت الصحة واما قولنا اذ لو امتنع
الوقوع فلا ينطبق عليه فليس مقابل المطلوب اه ثم كما لا يخفى وايضا لا يبعد ان يقال ان قولنا
يقع بالامكان وان كان نقيضه الصريح المعتبر في الاصطلاح هو قولنا لا يقع بالضرورة لكنه
يمكن ان يجعل قولنا لا يمكن الوقوع ايضا نقيضا له في الواقع لانه رفع صريح نقيض لما كان عدم
الامكان والامتناع بمعنى واحد فقال اذ لو امتنعت الصحة مكان اذ لو لم يصح فتدبر وايضا يمكن ان
يقال انه ليس مراد الشارح الشرح ان ما تعرض المستدل لابطاله هو نقيض للقضية التي يكون
الصحة فيها جهة يعني قولنا يقع بالامكان حتى يرد عليه ما اورده بل مراده ان وجوب الصحة
التي يكون جهة يعني في قوة اصل الصحة اذ الصحة اذا كانت جهة يكون اللزوم لها هو اصل الصحة
من غير ملاحظة اتصافها بشيء من الجهات فالقضية التي تعرض المستدل لابطال نقيضها
اي قولنا يصح الوقوع الذي هو لازم للمدعى نقيض هذه القضية هو قولنا لا يصح الوقوع
وبعدم صحة الوقوع في قوة امتناع الصحة فيصح بهذا الاعتبار جعل امتناع الصحة نقيضا لوجوب
الصحة فلذلك تصدى المستدل لابطاله ليلزم منه اثبات المدعى وقوله والحاصل انه بمعنى
انه اذا اخذ في المدعى وجوب الصحة في الاستدلال اي في المقدمة التي تعرض لابطال
نقيضها اصل الصحة لعدم تفاوت المعنى وعلى هذا ابطال التوجيه الذي ذكره المحشي لكنه تكليف
بعيد اذا الصحة لم يكن مذكورة فيه اه فيه انه مسامحة اذ الصحة مذكورة في الاستدلال بقوله
اذ لو امتنعت اي الصحة في المراد انها ليست مذكورة بعنوان كونها جهة الحمل وهذا
وتوسيط هذا المعنى وما في شرح الشرح من ان توسيط المضيب لما ان اللفظ بالنسبة

الى معناه الموضوع له بمنزلة ذات الشيء وحقيقته وبالنسبة الى الغير بمنزلة العارض تعسف كما لا يخفى
للمعنى المضاف للثاني اي المعنى الذي يكون متقدما على معنى اخر واعلم انه لو كان المراد
ذلك يشكل بالحقيقة التي لا يكون لها وضع اخر ابالاشتراك على راي من لا يقول بتحقق
الوضع في المجاز وكذا يشكل بالحقيقة التي لا يكون لها وضع موخر وان كان لها وضع غيره
بالاشتراك او بالمجاز على الرايين والحاصل انه يرد الاشكال في جميع الالفاظ الموضوعة
على الراي الاول والتي لم يكن لها معنى مجازي موخر على الراي الثاني اذا عرفت هذا علمت
ان الاولى ان يقرا الاخر في قوله لا يكون لها وضع اخر بالكسر على صيغة اسم الفاعل حتى ينطبق
على ما ذكرنا واما اذا قرا بالفتح على صيغة اسم التفضيل فلا يشمل جميع موارد الاشكال وايضا
يفهم منه ان الوضع المجازي يتحقق في بعض الالفاظ دون بعض فيشكل بالقسم الثاني وهو
غير مستقيم لانه على راي من يقول بتحقق الوضع النوعي في المجازي يتحقق في جميع الالفاظ وعلى
الراي الاخر لا يتحقق في شيء منها اه فهو غير متوجه على المذهبين هذا واما ما ذكره في دفع الاشكال
فلا محصل له لانه لا معنى لاعتبار الفرض والتقدير بالنسبة الى الوضع المجازي اذ في الاوضاع
التي تحققت قبل اعتبار الواضع ذلك الوضع للاشكال وانما بعد اعتباره فلا معنى لاعتبار
وضع مجازي اخر ولعله لهذا قال شارح الشرح ولا يخفى ما فيه وايضا بعد التمسك بالفرض
والتقدير لا حاجة الى التثبت بالوضع المجازي اذ يمكن فرض الفرض بالقياس الى المعنى
الحقيقي ايضا كما لا يخفى ويمكن توجيه الكلام بان ان يقال ان شارح الشرح جعل النزاع في انه
هل يتحقق الوضع في المجاز ام لا فرعا للخلاف في الاشتراط النقل وعدمه على ما نقله المحشي
ويلوح من كلامه في مواضع اخر ايضا فعلى مذهب من قال بعدم الاشتراط انما يتحقق الوضع في المجاز
اه ويرد الاشكال في كل لفظ لا يكون مشتركا ولا دفع له واما على المذهب الاخر فيتحقق الوضع
في الالفاظ التي تحقق فيها النقل والمجاز ولا يتحقق فيما لم يتحقق فيرد الاشكال بالقسم الثاني

فهو في تعرض للاشكال على هذا المذهب وذكرنا جوابه انه في الالفاظ التي لا يتحقق فيها
الوضع والمجاز لعدم النقل هو يمكن الوضع وتقديره بناء على فرض النقل وتقديره والوضع
الفرضي كاف في رده الايراد فتدبر ويمكن ان يقال انه جعل منشأ الخلاف ان الوضع هل
هو تخصيص عين اللفظ للمعنى او هو تخصيص اللفظ بالمعنى مطلقا فيقسم الى التخصيصي والنوعي فعلى
الاول المجاز موضوع عند من اشترط النقل في الاحاد وانه قد علم بالاستعمال تخصيص عينه
بازاء المعنى وليس بموضوع عند غيرهم وعلى الثاني هو موضوع على المذهبين على ما ذكره السيد
فمراد شارح الشرح ايراد الايراد بناء على الاول على مذهب من اشترط النقل في الالفاظ
التي لم يتحقق فيها النقل والجواب عنه واما على المذهب الاخر فلا مدفع له واما على الثاني فلا
يرد الاشكال اه فتامل ويمكن ان يقال انه جعل مبنى الخلاف ان وضع اللفظ للمعنى هل هو
تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فلا وضع في المجاز لا تخصيصا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين
اللفظ بنفسه بل بالقرينة التخصيصية او النوعية او هو تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا ففي
المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع واما الوضع التخصيصي
فربما ثبت في بعض كما ذكر السيد الشريف ايضا فهو رحمه الله حمل الوضع في التعريف على الوضع
التخصيصي لانه متبادر واراد ايراد الاشكال ودفعه بناء على التفسير الثاني في الالفاظ التي لم يتحقق
فيها النقل واما على التفسير الاول فلا مدفع له ويمكن ان يقال ايضا انه زعم ان الوضع النوعي
بالمعنى الذي ذكرنا سابقا تحقق في جميع الالفاظ المجازية على جميع المذاهب انما الاختلاف
في التخصيصي بناء على التفسيرين اللذين ذكرناهما فاورد على هذا ايضا حمل الوضع على التخصيصي وقصد
الايراد والجواب بنحو ما ذكرنا في سابقه فليتامل وعلى كل وجه من تلك الوجوه ليستقيم الكلام
ويصح ان يقرا الاخر بالنحو الاخر ايضا وان كان ايضا الاول اولى لشموله كلا تقريري الاشكال فتدبر
ويرد عليه بعد ان بعد اعتبار الفرض والتقدير يصدق تعريف الحقيقة على المجاز ايضا اذ يمكن

فرض

الفرض والتقدير فيه اكثر بل لا حاجة الا الفرض فيما تحقق الوضع الحقيقي فيه لعدم الوضع
المجازي ولا ريبة في تحققه فتامل ثم ان في شرح الشرح في الحاشية الثانية لتلك
الحاشية التي وقعت فيها هذه العبارة فان قيل قد يكون الحقيقة مستعملة بحسب وضع لا يكون
اول لا مطلقا ولا بالاضافة الا وضع اخر كالاعلام المنقولة التي لا يتصور لها مجازات
مثل جعفر قلنا يكفي في اولية الوضع ان يكون له وضع ثان بحسب الفرض والتقدير على
ان مثل هذه الاعلام يجوز ان يستعمل في جزء الموضوع له او لازمه هذا انتهى واقلا ان
بناءه على ان المجاز موضوع لكن السائل توهم انه قد لا يتحقق في بعض الالفاظ وضع
مجازي اه فاجاب بان فرض الوضع اي الحقيقي وتقديره كاف في الصدق الاولية
وثانيا بانه تحقق في جميع الالفاظ وضع مجازي اذ لا اقل من انه يجوز ان يستعمل في جزء الموضوع
له او لازمه مجازا فلا يصح ما توهمه فلا يرد عليه بعض ما اوردنا على تلك العبارة ولكن
يتوجه عليه ايضا ما اوردنا على صدق الفرض والتقدير ويرد الكلام على جوابه الثاني انه يثبت به
تحقق الوضع المجازي في الجملة في جميع لا الوضع المجازي المؤخر فلا يحسم مادة الاشكال فتامل
اقول ويمكن ان يراد اه ويمكن ان يق ايضا ان المراد بملاحظة الوضع السابق هو ان
يعتبر الوضع السابق في مفهوم الوضع وذا ان الوضع المجازي كك اذ مفهومه ان كل لفظ
وضعته لمعنى اه وقد لوحظ فيه الوضع السابق بخلاف المنقول اذ الناقل بعد ملاحظة
الوضع السابق وضعه للمعنى المنقول اليه وليس الوضع السابق ملحوظا في مفهوم في الوضع
كما يظهر بالتامل فتامل ملزوم للخلاف اه الاظهر ان يق لازم للخلاف اه وهو ظ ثم الظاهر انه
حل كلام شارح الشرح على انه توهم ان استعمال اللفظ في المعنى هو وضعه له فعلى راي من
اشترط النقل في المجاز تحقق الاستعمال فيه فتحقق الوضع وعلى من لا لم يشترط لا تحقق وهذا
هو الذي اشرنا اليه في الحاشية السابقة في توجيه كلام شارح الشرح ويرد عليه ما اورده

المحشي من ان استعمال الواضع اللفظ في المعنى غير وضعه له كيف وعلى راي من لا يشترط
النقل في بعض الالفاظ مع انه لا يقول بانه موضوع لذلك البعض وليس بموضوع بالبداهة
وهو ظ ولو فرض انه يقول بالوضع فيها فح لا حاجة الى التخصيص براي من اشترط النقل اذ على
راي الاخر ايضا تحقق في لفظ مجازي موضوع في اصطلاح التخاطب وهو لفظ مجازي موضوع
اللفظ تحقق فيه النقل فيكون قيد الاولية لاخراجه الا ان يق على راي اشتراط النقل لو
لم يكن القيد يدخل جميع المجازات في التعريف واما على الراي الاخر فيدخل بعضها فالاحتياج
اليه بناء على المذهب الاول اظهر فلذا خصص فائدة ذكر القيد بصحة التعريف بناء على
المذهب الاول واحال حال المذهب الاخر الى المقايسة هذا ويمكن المناقشة بعد بان
بعض المجازات التي يدخل على راي الاخر هو بعينه جميع المجازات على الراي الاول اظهر
فتبصر ويمكن ان يكون شارح الشرح جعل منشا الخلاف ما ذكرنا ثانيا في الحاشية السابقة
وح نقول في توجيه كلامه انه حمل الوضع في التعريف على الوضع التخصي لانه المتبادر وقال
لا حاجة على ما ذكر الى قيد الاولية الا ان يقصد صحة التعريف على راي من اشترط النقل
وجعل تلك الالفاظ موضوعة بالوضع التخصي بان فسر الوضع بالتفسير الاول والذي
ذكرنا ويحتمل جعل مبنى الخلاف ما ذكرنا ثانيا اكثر وعلى هذا الكثر حمل الوضع على التخصي
وعرضه الا ان يقصد صحة التعريف على راي من اشترط وجعلها موضوعة بالوضع التخصي
وفسر الحمل بالتفسير الثاني الذي ذكرنا ولا يبعد حمل كلامه على ما ذكرنا اخر الكثر يرد على الوجوه المذكورة
ما يرد على الوجه الاول فتفطن واما الايراد الثاني فيرد عليه انا لا نم انه لو كان هذا وضعا
تخصيا يلزم ان يكون اكتفاء الواضع بالعلاقة ورخصته في استعمال اللفظ وضعا نوعيا اذ
لعله يقول لا بد في الوضع من اخذ اللفظ المعين بوجه ما واما اعتباره مطلقا بلا تعيين
اه فلا نسلم انه يسمى وضعا ولو سلم انه وضع فنقول ان مراد شارح الشرح ان المتبادر

من ان اسماء الاعلام ليس بحقيقة ولا مجاز اذ ليس بحقيقة ومجاز لغوي لا انه ليس بحقيقة
ولا مجاز اصلا لان القول به مشكل فلا يرد عليه انهم قسموا الحقيقة الى الاقسام الثلثة لان
تقسيمها الى الاقسام الثلثة لا ينافي ان يكون المراد منها ههنا هو القسم اللغوي وهو ظ وغاية
توجيه كلامه ان يق ان مراده انهم قسموا الحقيقة الى الثلثة فكيف يمكن ان يق ان المراد منها
ههنا احد الاقسام بعينه مع انه لا قرينة عليه ولا يخفى وهنه سيما مع ما قال انه يشعر به الحق جعل قسيما
ما يتناول الثلثة فظ فمحل كلامهما على انه ليس حقيقة اي من تلك الاقسام الثلثة وان كان
فردا للحقيقة وليس المراد انه حمل كلامهما على انه ليس من تلك الاقسام بل هو خارج عن الحقيقة
مطلقا حتى يرجع الى ما ذكره المحشي لانه على هذا ليس توجيها لكلامهما بل يكون كلامهما محمولا
على ظاهره غير محتاج الى توجيه كما لا يخفى لئلا ينتقض بالمجازات لا يذهب عليك ان المتصف
بالحقيقة والمجاز هو الاشخاص الالفاظ لا انواعها فح نقول ان شخص اللفظ الذي استعمل
في المعنى المجازي لا يصدق عليه انه لفظ مستعمل بحسب وضع اول اذ هذا الشخص المستعمل في المعنى
المجازي ليس هو المستعمل في معنى اخر بل هو شخص اخر من هذا النوع فلا اشكال فان قلت على هذا
لا يصدق التعريف الا على شخص اللفظ الذي اعتبره الواضع لا على الاشخاص الاخر اذ لا يصدق
على شيء منها انه اللفظ المستعمل بحسب وضع اول اذ الواضع لم يضع تلك الاشخاص بل شخصا
اخر قلت المراد من التعريف ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل بحسب وضع اول اي وضع
اعتبره الواضع لنوع ذلك اللفظ والحاصل ان الحقيقة هي شخص الذي يكون نوعه موضوعا
وضعا اولا فالمعتبر في اللفظ المستعمل هو اللفظ التخصي وفي الوضع هو النوعي فلا اشكال
اقول الاظهر ان يق اه فيه انه اذا تكلم بلفظ واحد تخصا في وقت واحد واراد به احدهما
معناه الحقيقي والاخر المجازي فيصدق على ما تلفظ به الاخر انه اللفظ المستعمل في الحال بحسب
وضع اول فيلزم ان يكون حقيقة فما ذكره لم يحسم مادة الاشكال فبقي التعويل على ما ذكرنا

من الوضع هو الوضع التخصي فينبغي ان يحمل عليه فلا حاجة الى قيد الاولوية على ما ذكره
المحشي بعد ذلك هذا وان العلاقة التي ذكرها من ان من قال بالوضع في المجاز قال بالوضع
النوعي فهو جزم كما يظهر مما نقلنا عن السيد الشريف فتذكر على الخلاف في تفسير الوضع قد
عرفت انه يمكن ان يكون شارح الشرح ايضا جعل منشا الخلاف ذلك فتذكر ويمكن ان يق في تحقيق
الوضع اه لا يخفى عليك انه لو جعل منشا الخلاف ما نقلنا اولا عن السيد الشريف يا بتغيير بان
يق ان الوضع بل هو تعيين اللفظ المعين بوجه ما اي بشخصه او بنوعه للمعنى او هو لتعيين اللفظ
مطلقا فعلى الاول لا يتحقق الوضع في المجاز وعلى الثاني يتحقق لا يرد هذا اذ وضع الحرف والفعل
داخل على هذا في الوضع بالمعنى الاول الذي هو المتبادر دون المجاز فلا حاجة الى قيد الاولية
لاخراجه فافهم لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع الكلام من شارح الشرح بما
يوبد بظاهره ما ذكرنا سابقا في توجيه كلامه من ان زعم ان الوضع النوعي يتحقق في المجاز على
جميع المذاهب انما الخلاف في التخصي والا لكان ينبغي ان يق لم يخرج المجاز على مذهب البعض
انه على هذا لا يكون الاشكال قويا كما لا يخفى الى ما ذكره في التلويح الاوط حمل كلامه في التلويح
على ما ذكرنا وهو ان الوضع يطلق على معنيين احدهما تعيين اللفظ بنفسه اي باعتبار اللفظ
معين لكن اعم من ان يكون معينا بالنوع كالمشتقات والمركبات او بالشخص كالمفردات
ولا يتحقق هذا في المجاز وثانيهما تعيين اللفظ مطلقا من غير اعتبار تعيين اللفظ اه وذلك
هو الوضع المجازي وح فنقول في دفع الاشكال ان المراد هو المعنى الاول الشامل للتخصي
والنوعي بذلك المعنى لا النوعي بالمعنى الثالث فلا اشكال اه لا على ما ظهر المحشي من ان
المراد هو تعيين اللفظ بنفسه اي لا مع القرينة لكن ذلك اعم من التخصي والنوعي فيخرج المجاز
اذ التعيين فيه مع القرينة ويدخل المشتقات اذ يرد عليه ما اورده المحشي سابقا من خروج
الحرف والفعل على هذا فتدبر ليس بشي ليس بشي لان منع شارح الشرح ان مقصوده

او على ما ذكره السيد فيصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي اه قد عرفت انه اذا استعمل
في المعنى الحقيقي في ذلك الحال ايضا يصدق عليه التعريف البتة واما اذا كان استعماله في المعنى
الحقيقي في وقت سابق عليه فنقول انه خارج عن التعريف اذ المراد بالمستعمل هو المستعمل
الحال بناء على مذهب من قال بان المشتق حقيقة فيما قام به المبدأ في الحال فقط فعلى هذا
فكان اعتباره من الحيثية والاقتباس لئلا يرد ما اوردنا او ان نقول انه داخل في التعريف
واطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في الماضي حقيقة ولا محذور فيه نعم فائدة اعتبار الاقتباس
في واما اللفظ الغير المستعمل فهو خارج بقيد المستعمل اذ اطلاق المشتق على ما يقوم به المبدأ
في المستقبل مجاز قطعا كما سيجيء ثم لا يخفى ان التبادر من التبيينة في قوله يجب وضع اول هو التبيينة
القرينة فلا يصدق تعريف الحقيقة على المجاز بناء على ان للوضع الاول فيه مدخلا وقد جعل المحققين
قيد الحيثية في كلامه قس لدفع ذلك وقال وفيه ما فيه وفيه ما فيه فتدبر اقول ههنا بحث اجمالي
كلامه انه اذا كان قرينة على تعيين المراد لا حاجة الا ان يكون الصفة في الثبوت للموصوف
مثل اذا كان قرينة تدل على ان المراد بالاسد في قولنا رايت اسدا هو الرجل الانجر يصح
عليهم هذا المجاز وعدم ظهور الصفة للموصوف لا يقدح فيه واما اذا لم يكن قرينة لتعيين المراد فيحتاج
الا ظهور الصفة للموصوف حتى ينتقل منه الذهن منها الى المعنى المجازي هذا ولا يخفى ان الاولى
على هذا ان يقول كالرجل الابخر في مثالنا هذا ثم انه على هذا ليس تمثيلا ايضا لتحقق القرينة
على تعيين بل هو تمثيل للمعنى المراد الذي يكون الصفة هناك خفية فمراده انه لو تحقق قرينة
على تعيين المراد هو الرجل الابخر في مثالنا اه ويمكن ان يقال ان قوله كالرجل الشجاع
تمثيل للمعنى المراد وان لم يكن الصفة هناك خفية في محل كلامه انه اذا تحققت القرينة
على تعيين المراد كالرجل الشجاع في مثالنا لا حاجة الا الى الظهور بل لو لم يكن ثبوت
الشجاعة ظاهرا للاسد ايضا يصح هذا المجاز اذا تحققت قرينة تدل على ان المراد هو الرجل الشجاع

وانت خبير بانه لو صدق هذا التمثيل لكان اسلم مع ان العتيق ايضا لا يخفى عدم وقوعه اقول
فيه نظر لان لفظ العبد اه حاصل النظر ان المستعمل فيه لفظ العبد ليس هو ذات المعتق مع
وصف كونه ولا الوصف فقط فلا ينبغي قول الش ولا اول وصفان لانه يشعر بان المستعمل
فيه لفظ العبد هو الوصف المعتق ولو عدل عنه فلا اقل من الذات مع الوصف وهذا لا يخفى
من وجه لكن ما ذكره من ان المستعمل فيه لفظ العبد هو ذات المعتق بعيد اذ لا فرق
بين قولنا رايت عبد زيد مثلا اذا كان عبدا بالفعل وبينه اذا صار معتقا فكان الاول
معنى وصفي فكذا الثاني فليس المراد بالعبد هو ذات العبد من غير ملاحظة اتصافه بصفة اه
كما يشهد به الوجدان السليم فالحق ان يقال المجاز في المثال هذا باعتبار ان العبد مثلا حقيقة
لذات ما ثبت له العبودية في الحال فاذا استعمل لمعنى ذات ما ثبت له العبودية في الجملة
كان مجازا او المراد بالعبد ههنا هو هذا المعنى ويمكن حمل كلام الش على هذا ويكون حكمه بتقدم
احدهما على الآخر بناء على ان العبودية في الحال متقدمة على العبودية في الزمان السابق اذ كان
اولا عبدا بالفعل ثم صار عبدا بالزمان السابق فتدبر او يقال ان المراد بالعبد ههنا هو المعتق
باعتبار لتحقق العتق بصورة لانه متعلق بها وانفع لها فالمجاز في هذه التسمية وعلى هذا لا يرد الايراد
على الش لكنه بعيد وعلى الوجهين يكون في قول الش انه كان عليها اجمال ومسامحة اعتمادا
على التفصيل آخرا واما الاجمال في كلام المص فامره سهل فليتامل ويحتمل ان يقال انه ليس ههنا مجاز
لغوي بل مجاز عقلي بان يكون العبد مستعملا في معناه الحقيقي وهو ذات ما ثبت له العبودية
في الحال لكن يكون الاطلاق هذا على ذلك المعتق اسناده اليه مجازا فافهم حاصل ما اراد به اولا اي
في اول البحث حيث قال وهي انتقال الى المعنى وعلى تقدير تسليم اه لا يخفى انه يحمل في التجوز في
كلام الش على وجه آخر بان يحمل في الاول والثالث على معناه الكائن في الثاني على معنى حين التجوز وتقريره
ان اللازم هو الاستغناء في التجوز عن النظر في العلاقة والذي اتفق عليه افتقار الوضع

في الوضع اليه لا افتقار المتجوز حين التجوز فضلا عنه في التجوز سلمنا افتقاره اليه حين التجوز لكن
الاستغناء في التجوز الذي هو اللازم لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا وح في المبدأ التسليم
ايضا منع لبطلان التالي كما في الوجه الاول الذي ذكره المحشي فلعل هذا اظهر منه وان اشتركا في
البعد كما لا يخفى وبهذا ان ما ادعاه اه مراد السيد قس انه لو بني الكلام على ظاهره ولم يصح الجواب
فلا بد من تكلف اما نحو ما ذكره او نحو ما قلنا ايراد عليه الا ان يقول المحشي ان ما ذكرنا من
التكلف اظهر مما ذكره وهذا التسليم امر بين وكذا ما قيل اه اقل انه لا تفاوت بين هذا الوجه
وما ذكره شارح الشرح الا بالعبارة وكان غرض المحشي ايضا بيان انه نقل كلام كل منهما فلا تغفل
ليس بشيء بل في كل واحد واحد منهما منع الملازمة على تقدير ومنع لبطلان اللازم على تقدير لا
يخفى ان الامر فيه هين اذ لا يجوز جعل كل منهما منعا لانتفاء اللازم ويكون الجواب على تقدير ان
يقول المستدل مرادي باللازم ليس هذا لا على الاعتبار وليس مراد شارح الشرح انه لا يمكن
حملهما على منع الملازمة حتى لا يستقيم ولا يخفى ايضا انه يمكن حمل الاول على الترديد والثاني على منع
الملازمة بل الظاهر من كلام المحشي هو هذا او باطلة يمكن تقرير الكلام في مثل هذا المقام على وجه
فافهم ثم الظاهر ان الجواب مكابرة اذ لا ريب ان كل من يستعمل مجازا ينظر اولا في العلاقة
ولا يستعمل بدونه من غير ان يكون غرضه الاطلاع على الحكمة او ما شابهه وهذا دليل الافتقار
الا النظر فيها في التجوز فتدبر اشارة الا ان المانع اه كانه اشعر به من لفظ الخفي
من حيث ان الامور الخاصة الجزئية متغيرة متبدلة لا تبقى دائما ولعل ان هذا لم
يخطر ببال المجيب اه فاي حاجة الى جعل هذا اشارة اليه حتى يحتاج الى الاعتذار بانه
تبرع منه وهل هذا الا تبرع من مال الغير بدون اذنه انما نسلم بالمنع وفيه نظر كما نقل من
والظ ان عدم جواز استعمال تلك المجازات يعلم من تتبع استعمالاتهم ومحاوراتهم وان
لم يرد النص منهم بالمنع فكل ما يكون كذلك لا يجوز استعماله وما غيره يجوز وان لم يرد النقل

فيه فتامل اقول الاشكال اه توضيحه ان المراد بصحة السلب في التعريف المجاز هو صحة
سلب المعنى عن المستعمل فيه اللفظ وهذا يحتمل معنيين احدهما ان يراد سلبه عن المستعمل فيه
باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له فمعنى قولنا رايت حمارا اذا اردنا به بليدا مثلا يصح ان يقال
المعنى المراد من الحمار ههنا لا يصدق عليه معنى الحمار حقيقة وثانيهما ان يراد سلبه عنه بطريق حمل
الشيء على نفسه فيقال في المثال المذكور انه ليس مفهوم الحمار ههنا هو عين معنى الحمار حقيقة وكذا الحال
في الحقيقة فشارح الشرح حمله على الاحتمال الاول واعترض عليه بانه اذا استعمل لفظ الجزئي او لازمه
فهو مجاز مع انه لا يصدق السلب ح فيصدق عليه علامة الحقيقة مثلا اذا قيل ما انت بانسان و
اريد بالانسان هو الكاتب فهو مجاز مع انه لا يصح ان يقال ان مفهوم الانسان ههنا لا يصدق
عليه معنى الانسان حقيقة واما المحشي فقد حمله على المعنى الثاني وقال ح لا يرد هذا الايراد اذ يصح منها
ان مفهوم الانسان ههنا ليس هو معنى الانسان حقيقة بل هو لازمه لكن هذا التوجيه لا يلايم ما
اورده الش من التمثيل بقولنا انت بانسان والبليد ليس بانسان اذ الظاهر منه ان المراد سلب
صدق المعنى من المستعمل فيه بطريق حمل الشيء على المغاير لا حمل الشيء على نفسه لانه لا يصح ان يقال
ان المستعمل فيه لفظ الانسان ههنا اعني ذات المخاطب وذات البليد ليس هو عين
معنى الانسان نعم لا يمكن ان يقال انه لا يصدق عليه معنى الانسان فلا بد في توجيهه من التكلف
على ان المراد سلب المعنى من حقيقة المخاطب والبليد بيانه انا اذا قلنا رايت انسانا واردنا
به زيدا او بليدا مثلا فان كان المستعمل فيه الانسان هو ذات زيد او بليد بخصوصه فهو مجاز
واما اذا كان المستعمل فيه هو حقيقة الانسان لكنه اريد به زيد او البليد باعتبار انه فرد
لتلك الحقيقة فهو حقيقة وح فيجب ان يؤخذ عدم صحة السلب بالنسبة الى هذا المعنى اي حقيقة
الانسان التي هي المستعمل فيه حقيقة ويمكن حمل كلام الش على هذا بان يحمل كلامه على عدم صحة سلب الانسان
في نفس الامر عن حقيقة زيد الذي جعل مخاطبا او حقيقة البليد التي بها حقيقة الانسان وكذا

لا يصح السلب في نفس الامر على الشيء على طريق حمل الشيء على نفسه اذ معنى الانسان حقيقة يحمل
على حقيقة المعنى طلب والبليد اي حقيقة الانسان حمل الشيء على نفسه فعلى هذا ينطبق المثال
المذكور على ما ذكره من التوجيه ويندفع الاشكال نعم هذا الاشكال وارد على الجواب الثاني
للشارح حيث افهم منه ان المقصود سلب المعنى الحقيقي عن المورد والمحل اي الشيء الذي نسب
اليه مفهوم اللفظ كالبليد في قولنا البليد حمار لا عن مفهوم اللفظ والمستعمل فيه له كما هو
مبني التوجيه المذكور فيبقى الاشكال بحاله ويكون التمثيل مطابقا له اذ يمكن توجيه كلام الشارح هناك
بان مراده بالمورد والمحل هو المقام الذي استعمل فيه اللفظ فقولنا البليد حمار اذا لم نعلم
ان المراد بالحمار فيه هل هو المعنى الحقيقي او المجازي لكن ان نعلم ان المراد المعنى المجازي
بان نلاحظ المعنى الحقيقي للحمار فنرى انه يمكن سلبه عن هذا المقام اي يمكن ان يقال المراد
بالحمار في هذا المقام ليس هو المعنى الحقيقي له اذ لا يمكن اثباته للبليد فيكون المراد هو المعنى
المجازي فعلى هذا ينطبق على ما ذكره من التوجيه ولا يرد عليه النقض المذكور نعم يرد عليه ما سيجيء
من شارح الشرح ولا اختصاص له بهذا التوجيه فتامل الشارح الاعتراض عليه اه ويمكن ان
يقال المراد بصحة النفي هو ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه والحاصل ان
علامة كون اللفظ مجازا في معنى هو ان يعلم ان قد لوحظ في اطلاقه عليه معنى لذلك اللفظ
يصح سلبه عن هذا المعنى كانه قولك للبليد حمار فانا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ
معناه الذي هو الحيوان الناهق وان الاطلاق انما هو بهذا الاعتبار اذ يصح سلب ذلك
المعنى عن البليد فيكون مجازا ح لا قراض فعلى هذا اقتضى حال علامة الحقيقة فتامل يعرف
لان غاية الاستلزام لا يخفى ان السند الذي ذكره لمنع التوقف يصلح سندا لمنع
الاستلزام ايضا فتسليم الاستلزام على سبيل التنزل والاستظهار وكان في لفظ الغاية اشارة
الى هذا اقول لو سند المنع اه لا يخفى ان ما ذكره شارح الشرح بقوله نقضا لكن يكون مجازا

يكن ان يكون اشارة الى هذا اقول لا يخفى بعد السابقة اه اعلم ان مراد السيد قدس سره بقوله
شعر انه يحتاج الشيء الى غير الواسطة الواحدة وبقوله بواسطة واحدة انه لا يحتاج الا الى
من واسطة من الوسائط المعتبرة في الدور بيانه ان الدور الصريح هو ان يكون هناك واسطة
واحدة ولا يحتاج الى شيء آخر والمضمر هو ان يكون هناك واسطتان او اكثر بان يكون
الشيء متوقفا على احد ما وهو على الآخر والآخر على الشيء ولا يخفى ان الدور فيما نحن فيه ليس بخارج
من هذين النحوين بل له من كل منهما شائبة فهو شبيه بالمضمر باعتبار انه يحتاج الى شيء آخر
غير الواسطة الواحدة كما اشار اليه قدس سره بقوله لكن بيانه يتوقف اه وبالصريح باعتبار ان الآخر
المعتبر بالنحو المذكور ليست فيه الا واسطة واحدة وهو ظاهر فهو دور مضمر لكنه بواسطة واحدة فعلى هذا
يندفع السابقة ثم اعلم ان ما ذكره قدس سره بعد ذلك بقوله واعلم هو تفصيل لهذا الكلام وبيان
للزوم الدور الذي اجمل ذكره ههنا ووصفه بانه دور مضمر بواسطة واحدة وليس مراده ههنا
انه يلزم الدور بعد منع التوقف المذكور بالنحو المتعارف ويكون ما ذكره بقوله واعلم وجها آخر
وعلى هذا اندفع ايراد والا فرايض اذ هو لا يرد على بيان الدور بذلك النحو كما لا يخفى ثم ما اورد
على ذلك من ان كون العلم بانه ليس شيئا من معانيه العلم بكونه مجازا اه نظر لانه قدس سره قد بين
في اول الحاشية بان المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى او جواز استعماله فاذا علم بانه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية فيعلم البتة انه تحقق علاقة ويكون مجازا والا لم يصح الاستعمال وعلى هذا
ليس لما ذكره مجال الا ان يتمسك بجواز الغفلة وعدم الالتفات ح لا حاجة الى
التشبث بتوقف المجازية على العلاقة اذ بدونه ايضا يمكن التمسك به كما سيشير اليه هذا ولو
سلم انه يجوز ان لا يحصل العلم بوجود العلاقة فنقول انه لا شك انه يمكن ان يحصل العلم
بوجودها وقد يحصل ح اذا حصل ذلك العلم يكون العلم بانه ليس شيئا من معانيه العلم بانه مجاز
يحصل الشيء قبل حصوله ح ولو فرضنا انه لم يحصل ذلك العلم انه مجاز اه كان حصوله

ايضا يكفينا اذ يمكن على هذا ان يحصل العلمان معا ايضا فيلزم امكان حصول العلم بالمجازية
قبل حصول العلم بالمجازية وامكان حصول الشيء قبل حصوله ايضا محال لكن يرد عليه ان حصول
الشيء قبل حصوله في بعض الاوقات او امكان ذلك ليس بمحال فيما نحن فيه اذ العلامة اي صحة
لا يجب ان يكون حصول العلم بهذه العلامة موقوفا عليها بل يجوز ان يحصل بعلامة
اخرى ح لو فرض حصول العلم بهذه العلامة يلزم تلك العلامة في بعض الاوقات او امكن
ذلك لم يلزم محذور اصلا لانه بمنزلة ان يحصل بعلامة اخرى لا يكون لها ربط بتلك العلامة نعم
لو استلزم تلك العلامة حصول العلم بهذه العلامة بسبب يلزم ما ذكر لكان اعتبار تلك
العلامة لغوا لا طائل تحته كما افاده الوالد ادام الله تعالى ظلاله في حواشيه الجليلة على الحواشي
القديمة الجلالية في بحث تعريف الوجود هذا واما ما ذكره من ان هذا الايتقي دور [illegible] الشيء
بعيد عنه فامره سهل اذ مراد السيد انه لو سلم التوقف المذكور فيلزم الدور بالنحو المذكور
من غير شائبة تكلف وتطرق الشك انما هو اليه وانما اذا لم يسلم التوقف المذكور فيلزم الدور
بهذا النحو فان كنت تضايق في اطلاق الدور فلا تنازع معك ولا تسميه الدور بل نقول
ان لم يستلزم التوقف يلزم هذه المفسدة اي تقدم الشيء على نفسه زمانا فلم ينفعك المنع
المذكور فتدبر ثم انه يمكن ان يورد على ما ذكره السيد في بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه بان لا شك
ان كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية لا يدل بمجرده على كونه مجازا بل لا بد من ضم مقدمة اخرى
ورعاية ترتيب بينهما حتى يصح الاستدلال ح يمكن ان لا يلتفت الى ذلك الاستدلال ولا
نلاحظه فلا يحصل لنا العلم بالمجازية فلا يلزم محذور القول بانه قد يحصل الالتفات او يمكن
ذلك فيحصل العلم بالمجازية او يمكن ان يحصل فيلزم المحذور فقد عرفت دفعه الا ان يقال انه
لا شك ان الغالب ان يلتفت النفس اليه ونلاحظه فيحصل العلم بالمجازية في الاغلب فاعتبار
مثل هذه العلامة ايضا بعيد عن الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الابصار واولي الانظار ثم على تقدير

تسليم انه يحصل العلم بالمجازية البتة نقول انه ح لا يكون كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية
مع المجازية بل مقدما عليها لكونه دليلا لها فلا يلزم ح ان يكون المجازية متقدمة على صحة السلب
بل يجوز ان يكون هي متقدمة عليها فلا يلزم مفسدة اللهم الا ان يقال انه على هذا وان تأخر
المجازية عن كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية بناء على كونه دليلا لها لكن الظاهر ان يكون المجازية
وصحة السلب كلاهما في مرتبة واحدة فيلزم ايضا ان يكون المجازية متقدمة على نفسها زمانا
في مرتبة واحدة والظاهر ح احتمال ان يكون المجازية متأخرة من صحة السلب ايضا مع كونهما معلولين
لعلة واحدة هي كونه ليس شيئا من المعاني فخرج عن الانصاف كما لا يخفى على من تامل واجتنب عن
الاعتساف انما يتحقق اذ اعلم انه اه محل مناقشة فلا تغفل اقول واكثر ما فيه انه يمكن ان
يحصل العلم اجمالا بان بعض المعاني الحقيقية لا يصح ان يسلب عنه من غير ان يعلم ان ذلك
البعض ما هو فلا يلزم العلم بكون ذلك البعض بخصوصه معنى حقيقيا حتى يقال انه هو المعنى المستعمل
فيه المفروض انه لم يصح سلبه عنه اذ لو كان جزء لصح سلبه عنه فيلزم الدور من هذه الجهة فتامل
توجيه انه اه انت خبير بان هذا التوجيه ما اوردوا الا لاقامة المراد ولم يجد نفعا الا
بكثرة السواد اذ مثل هذا جار في جميع القرائن المجازية اذ نقول اذا تحققت قرينة على
ان المراد المعنى المجازي على ان الاستعمال فيه هناك من افراد المعنى المجازي للفظ
فتدبر ايرادا آخر اشرنا اليه بحث ايضا قد اشرنا الى دفعه فتذكر فما ذكره قدس سره اه يمكن ان يقال
مراد السيد ايضا ان هذا الجواب لو اجري في علامة الحقيقة ايضا وان اندفع الدور لكن يرد
ايراد آخر فلا ينفع ح فينبغي ان يقال انه يختص بعلامة المجازية كالجواب الاول ولذلك قد
تعرض الشيء في الجوابين للمجاز دون الحقيقة وليس المراد انه لا يندفع الدور به في علامة الحقيقة
وعلى هذا لا يرد على شيء وهو ظاهر ولتغيره اه ولما اوليا اه فان قلت ما الباعث على جعل العلامة
هي عدم تبادر الغير حتى يرد الاشكال لا تبادر المعنى مع سلامته عن الاختلال قلت كانه

اما كان الاول اشمل فلذلك جعله علاوة اذ لا ريب ان عدم الشمول وان لم يضر بالعلاقة لكن العلاقة الشاملة احسن واجرى باعتبارها من غيرها فاعتبر واما ثانيا فلانه لا معنى له يمكن ان يق ان حاصل الاعتراض ان في المشترك ليس معنى يتبادر فلا يكون حقيقة وبتوجه في مقابلة الجواب بمنع عدم تبادر معنى فيه بل يتبادر احدهما فيندفع الاعتراض لكن يرد انه ح يلزم ان يكون للمعين مجازا وهو ما اورده المعترض بزم ح القول بكونه لغير المعين حقيقة وهو خلاف الاتفاق ومثله يلزم على التوجيهين الاخرين ايضا كما اشار اليه المحشي الا ان يق على انه على التوجيه الاول يمكن التزام ذلك لان هذا التوجيه يصرح بالتزام خلافه ليس فتامل ويمكن دفعه اه فان قلت لا يكفي يتبادره الى الذهن من غير اعتبار الارادة ولا يعتبر ايضا الارادة على التعيين بل يعتبر احتمال كونه مرادا وح لا يرد شيء من النقضين قلت هذا بعينه هو ما ذكره الش بقوله وقد يجاب وحققه المحشي فتامل لان المراد يتبادر الغير تبادره من حيث انه مراد سواء كان على التعيين او على سبيل البدل على ما صرح به في ذيل اقول وذلك لان الجواب لا يتم بدون ذلك والا لعاد اصل الاعتراض لصدق على المعنى المجازي للمشترك انه لا يتبادر اليه غيره من حيث انه مراد فيكون حقيقة فتدبر اقول ويمكن ان يق اه يمكن ان يقرا المبادر ايضا على صيغة اسم المفعول الذي تبادر اليه الذهن وح ايضا يكون حاصل المعنى ما ذكره المحشي فتدبر وذلك كاف في كون المبادر اه يمكن ان يوجه بوجه اخر بان يق المراد ان ذلك كاف في كون المبادر بالكسر على ما ذكره المحشي او بالفتح على ما ذكرنا غير المعنى المجازي الذي فرضه المعترض فيكون اشارة الى دفع اصل الاعتراض بان تبادر كل منهما على سبيل البدل كاف في كون المتبادر غير المعنى المجازي الذي فرضته فلا يلزم كون ذلك المعنى حقيقة اذ ح يكون المعنى المتبادر غير ذلك وهو كل منهما فلا يصدق عليه انه لا يتبادر اليه غيره ولو حمل الكون على هذا المقصد لكان الثالثة لكان اظهر ويكون

المعنى

المعنى ان ذلك اي تبادر كل منهما على سبيل البدل كاف في تحقق معنى يتبادر غير المعنى المجازي الذي ذكرته فيبطل ما ذكرت من انه يصدق عليه انه لا يتبادر اليه غيره فتدبر وقوله فلا يلزم كونه للمعين مجازا اشارة الى دفع قوله قلنا بانه لا يلزم كونه للمعين مجازا اذ لا يصدق عليه انه يتبادر اليه غيره اذ المراد بالتبادر التبادر من حيث المراد وغير المعين لم يتبادر كذلك بل المتبادر كذلك هو المعين لكن لا يخفى انه لو كان بدل قوله فلا بالواو ولكان اظهر في هذا التوجيه فافهم ثم لا يخفى ما ذكره اه قد عرفت انه على ما وجهنا يكون في عبارة الش بيان ذلك ايضا صريحا وعلى توجيه المحشي ايضا يكون في قوله كون المبادر بالكسر او الفتح اشعار بتحقق المعنى المتبادر ودفع اصل الاعتراض فتدبر في الحاشية وكلام شارح الشرح المنقول ايضا مشعر بذلك ليت شعري ما وجه الاشعار وفي بعض النسخ لم يوجد لفظ المنقول وح ان يكون المراد ان كلام شارح الشرح في مبحث لا الكل مشعر بذلك ولعله هو الصحيح وبهذا يشعر عبارة الشرح لا يخفى ان عبارة الشرح كما يلائم هذا يلائم ما ذكره المحشي ايضا نعم يلائم ما نقله المحشي بقوله وربما قالوا كما اشار اليه المحشي لكن شارح الشرح لم يذكر الوجه الذي ذكره المحشي في ذكر الوجهين الاخرين فقوله في هذا الوجه وبهذا يشعر عبارة الشرح اشارة الى عدم ملائمتها للوجه الاخر وهو كذلك فلا تغفل المانع يخص فيهما وفي التعاطي هذا الانحصار غير ظاهر واكثر ان بناء الكلام ليس على الحصر بل الاكتفاء بهما لكونهما اكثر دفوعا واظهر تحققا فتدبر ويلزم صدقا العلم اه في ادعاء ذلك اما هذا تامل اذ يجوز ان يتحقق العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المصححة للاطراد ولا يتحقق العلم بوجود العلاقة المصححة في الجملة حتى يعلم كونه مجازا غير مطرد وح فلا دور لا يق ان المفروض استعمال اللفظ وصحته فاذ اتحقق العلم بعدم الوضع وبعدم العلاقة الموجبة للاطراد وتحقق العلم بوجود العلاقة الغير المطردة وكونه مجازا غير مطرد ايضا فتوقف العلم بكونه مجازا على كونه مجازا غير

مطرد محمود دور كما ذكره لانقول غاية ما ذكرت انما هو استلزام العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المطردة للعلم بالمجازية بعد فرض الاستعمال وصحته وهذا لا يوجب الدور بل لا بد من مثل ذلك في العلاقة نعم لو كان العلم بها هو بعينه العلم بها لزم الدور وليس كذلك لان العلم بالمجازية الموقوف على العلم بعدم الاطراد وهو موقوف على العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المطردة وههنا ليس هو العلم بالمجازية حتى يدور بل يلزم منه العلم بالمجازية بناء على انه اذا لم يتحقق الوضع والعلاقة المطردة لم يكن حقيقة ولا مجازا مطردا والمفروض استعمال اللفظ وصحته فيكون مجازا غير مطرد وح انه لا دور فيه نعم يمكن ان يق انه ح يكون توسيط عدم الاطراد لغوا محضا اذ لا مدخل له في العلم بالمجازية بل ينبغي ان يجعل العلامة اي عدم الوضع والعلاقة المطردة اذ العلم بالمجازية يحصل من العلم بذلك سواء لوحظ معه عدم الاطراد ام لا بل اعتبار عدم العلاقة المطردة ايضا لغو محض بل ينبغي ان يجعل العلامة اي عدم تحقق الوضع حتى يشمل المجازات المطردة ايضا نعم انما يحسن جعل عدم الاطراد علامة لو امكن العلم بعدم الاطراد مع الغفلة عن علته واما اذا لم يمكن ذلك كما هو المسلم في الجواب فلا فافهم والعبرة المقام الذي يكون الغرض تحصيل العلم بان اللفظ مجاز فيه ام حقيقة ام تحقق العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المطردة بعيد جدا فلا يحصل الاعتبار مثل هذه العلامة هذا اه ان لزم توقف كونه مجازا على كونه مجازا بمرتبتين لاجل ان كونه مجازا موقوف على العلم بعدم الاطراد والعلم بعدم الاطراد موقوف على العلم بكونه مجازا غير مطرد وهو موقوف على العلم بكونه مجازا اولا كون المحذور في هذا اظهر فلانه يلزم ح تقدم الشيء على نفسه بثلث مراتب وههنا كان بمرتبتين وكون البطلان الاول اظهر اظهر من العين الذي الجنبين فتبصر لا بد ان يكون بالمعنى العام الى ان المراد هو الوضع المعلوم تحققه في الجملة باعتبار الاستعمال وان لم يكن يعلم كونه حقيقيا او مجازيا

ولعل

ولعل مراد المحشي ايضا هو ذلك فافهم قوله وانت تعلم انه لا حاجة اه يمكين ان كلام الش بهذا اولا تقتضي لصحة ارادة شيء الا الوضع فينبغي ان يعلم ان الوضع المفروض تحققه انما هو وضع لمقيد بقيد مختص بذلك المحل لا يتعداه الى الاخر الى ليس بحقيقي ولا مجازي غير مختص اذ لو كان حقيقيا او مجازيا كذلك لكان مطردا او باطلا كان على الش ان يقول بعد قوله ولا تقتضي لصحة الارادة الا الوضع فينبغي ان يعلم عدم الوضع لكن قد عدل عنه الى ما ذكره لاشعار بان العلم بعدم الوضع الذي توقف عليه العلم بعدم الاطراد في مرتبة العلم بالمجازية الغير المطردة بعد فرض صحة الاستعمال فلا ينبغي جعل مثل ذلك علامة المجازية وبعد ذلك اشار الى لزوم الدور بقوله فاذا يعلم اه وح فلا استدراك فتامل على فرض ان عدم الوضع يعلم بالمجازية بهذا انما يناسب النسخ ولعل فيه سهوا والكلام على فرض ان عدم الاطراد يعلم بعد الوضع والمفروض فلا تغفل احدهما ان هذا الجواب وان اندفع الدور لكن ما اشرنا اليه سابقا من حديث لغوية توسيط عدم الاطراد وارد عليه ايضا فلا تغفل وثانيهما ان ما حقق اه ويمكن دفع الدور بوجه اخر ايضا وهو انه يجوز ان يكون المراد بعدم الاطراد هو عدم صحة القول في خصوص بعض المواد وح ان العلم بهذا لا يتوقف على العلم بعدم سببية الاطراد بل يكفي فيه العلم بعدم صحة القول في خصوص هذه المادة فينقطع فلا دور بيانه انا نقول مثلا ان اسئل القرية مجاز لان اسئل غير مطرد اي لا يق مثلا اسئل البساط وذلك ان العلم بهذا انما يتوقف على معرفة عدم الوضع في خصوص هذه المادة لا مطلقا ولا في اسئل القرية فقد توقف العلم بعدم الوضع في اسئل القرية على العلم بعدم الاطراد والعلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع في اسئل البساط لا اسئل القرية ولا دور فيه نعم لو كان الغرض معرفة كون اسئل مجازا في السؤال عن الاهل مطلقا وانما علم ذلك بعدم الاطراد في جميع المواد ولا يعلم ذلك الا بعدم وضعه بهذا المعنى يلزم الدور على ما ذكروه ولكن لا يجب

حل العلامة على هذا فتأمل · اذ امتناع اعتبار المانع فقصد ترك التقييد بعدم المانع
يجوز ان يعلم عدم الاطراد بالعلم بالمانع كما ذكره الشارح الشرح وح فلا دور وانت خبير بان
عدم الاطراد اذا كان لمانع لا يصلح علامة للمجازية اذ لا شك انه يجوز ان يكون الفاضل
مثلا موضوعا للكل من له العلم ولكن منع الشارع من اطلاقه عليه فلا يمكن الحكم بمجرد عدم اطلاقه
عليه تع بان استعمال الفاضل فيمن له العلم مجاز فكيف مع العلم بان عدم الاطلاق للمنع
فالحكم بالمجازية انما يصح اذا كان عدم الاطراد وليس لمانع وح فيلزم الدور ولم يندفع الجواب
المذكور لان التقييد بعدم المانع وان لم يلتزموه لكنه لازم في الواقع وهو منشا الدور على ما
ذكره الا ان يقال مع وجود الوضع لا يتصور المنع فوجود المنع كاشف عن عدم الوضع وللمنع
فيه مجال فتامل لا يلزم الدور لان عدم الاطراد آه هذا وان لم يكن معنى كلام الش لكنه
كلام حسن وجواب تحسن ولذا دفع لزومه بالقدح في المقدمة الحكمية هذا على ما يظهر من
كلام شارح الشرح من انه جعل المقدمة الحكمية هي ان اذ التسبب مطلق انما يعلم بسببه فقد
قدح فيها بانه قد يعلم عدم الاطراد ههنا بالنقل والاستقراء واما لو قيل ان المقدمة الحكمية
هي ان العلم بسببه كما نقل السيد والمحشي فيمكن توجيه الجواب ح بان عدم الاطراد ههنا محرز من
بالنقل والاستقراء فلا يلزم ان يعلم بسببه وح فليس فيه قدح في المقدمة الحكمية انما فافهم
قلنا هذا لا يصلح دليلا للمجازية لعل المراد ان هذا قد يصلح للدلالة على المجازية في بعض المواد مثل
ما اذا علم انتفاء التواطؤ ولكن ليس علامة يمكن الاستدلال بها في جميع المواد اذ لو احتمل
التواطؤ لا يمكن الحكم بالمجازية وانما العلامة التي يعلم بها المجازية البتة هي الطبع على خلاف الجمع
اذ به يعرف عدم التواطؤ ايضا واما قوله ولا يخفى ما فيه فلعله اشارة الى ان احتمال التواطؤ
مندفع بفرض العلم بكونه حقيقة في احد المعنيين اذ لو كان متواطئا لم يكن حقيقة في شيء منهما
بل في القدر المشترك فالسؤال باق بحاله ولا يخفى انه ح يظهر لكلامه وجه توجيه بخلاف الاول

على ما فهمه المحشي من الفرق بين العلامة والدليل اذ لا وجه له لكن يرد عليه ما وجهنا به ولا
يخفى ما فيه ان المراد بالعلم بكونه حقيقة في احد المعنيين لعله هو الحكم بكونه حقيقة فيه في الجملة
اي اعم من ان يكون حقيقة فيه بخصوصه او لانه فرد لمعناه الحقيقي لا انه حقيقة فيه بخصوصه
وح فاحتمال التواطؤ باق فتامل لجواز ان يكون اللفظ آه قد ظهر بما ذكرنا انه على هذا الايجب
ان يجعل المفروض هو العلم بان اللفظ حقيقة في احد المعنيين في الجملة لا بخصوصه فتذكر
والاظهر ان يقال ان العلامة آه لا يخفى ما فيه من التعسف لا سيما في بعض الامثلة نحو وكرا
وكرا التمثيل بما ذكره شارح الشرح كانه اظهر وما اورده عليه اولا امره سهل مع انه يمكن ان
يجعل داخلا تحت المجاورة التي عدها من انواع العلاقة بان يجعل المجاورة اعم من المجاورة
في الذكر وما اورده ثانيا يمكن دفعه ايضا بان المراد بالمصاحبة في الذكر كونه بحيث يقع مصاحبا
له في الذكر ولو ان هذا المعنى متحقق بل الاستعمال فتامل في الحاشية واراد بالمتن المورد
والمحل على ما اشار اليه ولا يخفى كما انه لا يظهر لها وجه الاشارة بادي النظر ولعله يظهر بعد التامل
فتامل معناه انه ثابت محقق آه دعوى العلم بتحقق لفظ لا يكون مستعملا في المعنى المجازي
مع كونه مستعملا في المعنى الحقيقي لا يخلو عن اشكال وان كان المفهوم من ظاهر عبارة الش
ذلك فالاظهر ان يقال المراد هذا غير ممتنع اي لا يلزم منه مفسدة بخلاف استلزام المجاز الحقيقة
وقد يتوهم انه يلزم منه الفساد كما ذكره المستدل المثبت للاستلزام فالمراد بالامتناع ما
يشمل الامتناع الغيري لا خصوص الامتناع الذاتي على ما فهمه المورد وعلى هذا فالمراد بعدم
الاستلزام هو عدم امتناع الانفكاك بهذا المعنى وبالاستلزام امتناع الانفكاك كذلك
وهو ظ في الحاشية لو حمل الاستلزام آه لا يخفى انه على ما حملنا لا يتوجه شيء مما ذكره اما الوجه
الاول فظ واما ما ذكره في الثاني فلان المراد ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي يستلزم
استعماله في المعنى الحقيقي في الجملة لا انه كلما استعمل في المعنى المجازي يجب ان يستعمل في المعنى

الحقيقي ايضا في ذلك الوقت وهذا ايضا ظ الش انما هو افادة المعاني التركيبية هذا انما
بناء على ان الغرض الاهم انما هو ذلك واما افادة المعاني المفردة فقط ما يتعلق بها غرض
لعدم الجدوى او على توهم انه لا يصح ان يكون الغرض افادة المعاني المفردة للزوم الدور على
ما اشير اليه في نواح الحواشي وباطله لا توقف للمقصود على هذا فالاولى ان يحذف ذلك ويقال
فائدة وضع اللفظ للمعنى انما هو افادة المعنى فاذا لم يستعمل انتفت تلك الفائدة [illegible]
لا يخفى ان هذا الدليل على ان كل لفظ وضع لمعنى وجب استعماله فيه سواء كان له مجاز ام لا فلعل
وجه الاحتجاج له انه يمكن ان يقال صحة الحمل على المجاز اللغوي في المفرد كانه كاف في اتمام
الاستدلال وان احتمل الوجوه الاخرى اذ نقول ح لو استلزم المجاز الحقيقة لكان نحو قامت
الحرب على ساق مثلا على الوجه الذي يكون مجازا في المفرد حقيقة واللازم منتف لانه لعلها لم
يستعمل في تلك المعنى بل انما استعمل على وجه اخر مما ليس مجازا في المفرد فلا يستلزم الحقيقة لانا نقول
ان لم يستعمل فلا شك في صحة الاستعمال وكانه هو كاف في تمشي الاستدلال اذ لم يخصص النزاع
بالمجازات التي نقل استعمالها من اهل اللغة بل دعوى الاستلزام كالتمهيد بدليل عام يشمل المجازات
التي يستعمل الآن ايضا فاذا استعملنا قامت الحرب على ساق على الوجه المذكور يتم الدليل فتامل
فبناء على الدليل على الخطاء آه يمكن ان يقال المراد ان المستدل انه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان نحو
قامت الحرب على ساق حقيقة بكونه مستعملا فيها مع انا نعلم قطعا انه لم يستعمل احد في معناه
الحقيقي ولم يقصد ذلك منه نظرا الى ادعاء المحشي في عدم استلزام الحقيقة المجاز بل دعوى ذلك اظهر
جدا مما ادعاه وليس مقصوده انه ليس لتلك المركبات حقائق اصلا حتى يرد عليه ما اورده المحشي
نعم المجيب قد اخطأ ولم يفهم المراد فاورده انه مشترك الالزام فالخلط بين المعلومية والصدق
انما يصدق في حق المجيب لا المستدل فافهم لانه غير صحيح لو حذف هذا لكان منطبقا على ما ذكرنا
بلا تكلف ولم يرد عليه ما اورده المحشي ومع هذا ايضا يمكن التكلف بان يقال المراد ان استعمالها

في تلك المعاني لم يقع اصلا لانه ان كل واحد من تلك المعاني غير صحيح معلوم انه لم يستعمل احد فيه
وح فينطبق على ما ذكرنا وليس المراد ان الاستعمال غير صحيح حتى لا يستقيم فاستقم بل نفي المجاز
العقلي هذا اذا احمل ما ذكره في السؤال المصدر بقوله فان قلت على المجاز عقلي فقط لان ما ذكره
بقوله قلت صريح في ذلك النفي على هذا لكن ح في لزوم نفي المجاز في المركب مطلقا تامل كما يشير
اليه واما اذا احمل على ذلك فكانه يستفاد هذا من جزمه اولا بان الجزم في المفرد ثم حكمه ثانيا بان
المجاز في المسند حيث قال والذي يزيل الوهم بالكلية او ولا ادفع له ولم يرد ما اوردنا على
آه يعني اذا احمل السؤال على انه سؤال على حجة النافي بان المجاز في هذه الامثلة عقلي ويكون
الجواب ان كون المجاز عقليا بعيد لا يرد ما اوردنا على الجواب المحقق من انه يلزم منه نفي
المجاز في المركب اذ لعل مراد الش ان المجاز انما هو في المفرد في تلك المجازات التي لا تحقق لها
حقيقة فلا يلزم منه نفي المجاز في المركبات مطلقا اذ يمكن ان يتحقق في المجازات التي يكون
لها حقائق واما اذا احمل السؤال على ان المجاز في الهيئة التركيبية فلا يتمشى هذا اذ كلامه في
الجواب على هذا يدل على انه لا يتحقق المجاز في المركب اصلا كما لا يخفى واعلم انه على التوجيه الاول لا
يرد على الجواب المحقق ما اورده من انه يلزم منه نفي المجاز العقلي لانه وان كان للازمخشري صريحا
لكن لا يلزم من الجواب المحقق بل من كلام اخر لا نطلعه واعلم ايضا انه اذا احمل السؤال على انه
سؤال على الجواب لكن بان المجاز عقلي فيجري ايضا التوجيه الذي ذكره المحشي لدفع لزوم نفي
المجاز في المركب وهو ظ لكن نفي المجاز العقلي لازم فتامل باب عن حمل السؤال على انه ايراد
آه فيه كلام سيظهر عنقريب ولا يخفى ان هذا الاشبه اي على الاحتمال الاخير والمبنى الاحتمال
الاول فكان الاشبه في موقعه فتامل في الحاشية فيعلم ان اسناد التزور لما ارويته
الا الرواية آه دعوى ذلك في خصوص هذا المثال لا يخلو عن اشكال وكذا في بعض الامثلة الاخر
فالاظهر ترك هذا القول والاكتفاء بانه لا يجري في جميع الصور فتدبر الش والذي يزيل

الوهم بالكلية اه يعني ان الذي يزيل توهم المجاز في التركيب والاسناد بالكلية ان يجعل الفعل مثل هزم مثلا مجازا في التسبب العادي وحقيقة في التسبب الحقيقي فيظهر ان المجاز في المفرد لا في التركيب كذا ذكره ش وهو كما ترى والظاهر ان غرض الش هو التوفيق بين ما حققه من ان المجاز في المفرد وبين ما ذكره عبد القاهر من ان المجاز في الاسناد بان يجعل المجاز في المسند الذي هو المفرد فلا ينافي ما حققه ويصح ايضا حمل كلام الشيخ عليه بان يكون المراد بالاسناد هو المسند او الاسناد الذي في المسند فحاصل كلامه انه لو حمل الاسناد على ظاهره فالقول بالمجاز فيه بعيد والذي يزيل الوهم اي الوهم الذي نشا من كلام الشيخ حيث يرى منافيا لما حققنا هو ان يجعل الفعل مجازا في المسند اذ ح ينتظم ما ذكرناه ويمكن حمل كلام عبد القاهر ايضا عليه حتى لا ينافي ما ذكرناه ولا يبقى وهم ولا شبهة هذا اذا كان السؤال سؤالا على الجواب واما لو كان سؤالا على حدة اي الثاني بان المجاز ليس في الهيئة التركيبية بل في الاسناد الذي هو امر عقلي فتوجيهه ان الذي يزيل الوهم الذي نشا من كلام الشيخ حيث يفهم منه ان المجاز عقلي هو ان يجعل الفعل مجازا في المسند ويحمل كلام الشيخ عليه حتى يلزم لا يكون يلزم كون المجاز عقليا الذي حكمنا بعده وينطبق على ما حققنا من كون المجاز في المفرد لكن لا يخفى على من له ذوق ان هذه العبارة على ما ذكرنا بالوجه الاول الصق من الثاني واما الرد على ما ذكره المحشي بقوله فلا تاقل لا يرد ما في شرح الشرح من ان هذا اه فيحد في حد حده مثل مجاز عن نحو شفدا ودفع كما ذكره الابهري ولم يستعمل فيه والا لجاز اه للمنع مجال ح فيكون مستعملا في المعنى العام المتحقق في ضمن بعض الافراد ولا تخصيص فلا يكون مجازا غاية الامر انه لم يجوز استعماله فيه في ضمن الافراد الاخرى ولعله لمانع فتدبر وهذا احتمالا يمكن حمل كلام اه هذا ليس ايرادا على شارح الشرح اذ هو ايضا اشار الى ذلك بل هو نقل لكلامه وشرح له فلا تغفل في الحاشية وكون المجاز مستلزما للحقيقة اه لا يخفى

ما فيه من التعسف في الحاشية يجاب بانه قد يعلم اه فيه ان الحال انه لم يعلم منع العرف واللغة عنه فكيف يحكمون بانه ثبت وتحقق الحقيقة بدون المجاز على ما ذكره المحشي في تحرير محل النزاع وكان قوله فتامل لعله اشارة الى هذا او الى ما اشرنا اليه من التعسف في حمل الاستلزام على الوجه الاعم الذي ذكره هذا او لا يخفى ان هذا الايراد على ما ذكرناه في تحرير النزاع لان مرادهم على هذا انه لا يلزم مفسدة من تحقق الحقيقة بدون المجاز وهذا لا ينافي تحقق المجاز في جميع الحقائق فتدبر حيث قال فيه انه اراد اه لا يذهب عليك ان تقرير كلام شارح الشرح ههنا بحيث يتقابل شقاه ويحصل له وجه توجيه في الجملة مشكل جدا فلنعرض عنه ونقول غاية ما يقال ههنا انه اذا كان المقصود انبت الربيع هو ان يتصور معناه وينتقل منه الى اثبات الله تعالى فيه فيصدق عليه ان هو الا كناية صريحة اذ ليس هو الا ذكر الملزوم وارادة اللازم وليس ما ذكره ايضا الا ذلك والجواب ان المستعمل فيه في الكناية هو اللازم لا الملزوم وههنا بالعكس فيفارقان فان قال مثلا نحو قولنا زيد طويل النجاد يكون المستعمل فيه اللفظ هو طول القامة لا طول النجاد ولكن هذا الاستعمال باعتبار طول النجاد وملزومه فهو مصحح للاستعمال لا مستعمل فيه واما فيما نحن فيه فالمستعمل فيه هو اثبات الربيع لا اثبات الله تعالى فيه لكن ليس المقصود ان يتصور بل العقل بعد ملاحظة هذا المعنى يعلم ان اسناد الانبات الى الربيع الا الربيع باعتبار المبالغة في تلبسه بالفعل فان المنبت الحقيقي هو سبحانه الربيع فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي ولا تجوز فيه انما التجوز عقلي اي في امر يحكم به العقل وهو الاسناد الى الغير ما هو له باعتبار علاقة فقد بان الفرق هذا ومن نظر في كلام ش علم ان غرضه ليس الاشارة الا ما ذكرنا من الفرق بين هذا والكناية وان لا مسامحة فيه ثم نعم في كلام المحشي مسامحة حيث قال وليس كذلك بل في افادة التصديق اذ ليس مستعملا في افادة النص ايضا

بل التصور والتصور خارجان عن مدلول اللفظ وايضا ليس مستعملا في اثبات الله تعالى في الربيع والا كان المجاز لغويا لا عقليا في اثبات الربيع ويستفاد منه اي بمعونة العقل التصور باثبات الله تعالى فيه واليه اومى بقوله وذلك بحكم العقل اه فتامل اما ان يكون معنى تصوريا اه يفهم انه لم يجعل التصور والتصور في كلام شارح الشرح على الادراكين كما هو ظاهره بل على المفهوم التصوري والتصديقي وح فقد حمل شارح الشرح قول الش اوردوه ليتصور اه على ان المستعمل فيه هو المعنى التصوري فيقول ح ان اراد به التصوري المقابل للتصديقي فيكون المجاز لغويا وان اراد به الاعم المتحقق في ضمن التصديقي فيكون كناية وانت خبير بانه ح وان كان يحصل للاعتراض وجه توجيه واستقامة في الجملة لكن حمل عبارة الش عليه بعيد جدا وايضا بعد تقرير الاشكال على هذا الوجه لا يمكن اختيار الشق الاول على ما ذكره المحشي بل الحق ان يختار الشق الثاني ويفرق بينه وبين الكناية بما اشرنا اليه فلا يستقيم قول المحشي ولعل صحة فيما ذكرنا وباطلية صحته فيما ذكرناه وباطلية كلام المحشي ههنا لا يخفى من منشا بذلك من الاضطراب والله اعلم بالصواب اراد التسبب الحقيقي اه اعلم انه يمكن تقرير هذا الاحتمال بوجهين احدهما وهو الانسب من عبارة المحشي ان الفعل موضوع للاسناد الا ما هو فاعل حقيقي عند المتكلم فاذا استعمل في الاسناد الا ما ليس فاعلا حقيقيا عنده كان مجازا مطلقا وح فنقول انبت في قولنا انبت الربيع يكون مجازا لانه استعمل في الاسناد الا الظرف اذ هو بمعنى انبت الله في الربيع ويحتمل ان يراد بانبت الربيع اسناد الانبات الى الربيع بعنوان الفاعلية باعتبار الملابسة المذكورة وح ايضا يكون انبت مجازا لانه استعمل في الاسناد الا ما ليس فاعلا حقيقيا وان كان بعنوان الفاعلية ولو اريد هذا المعنى يتحقق المجاز العقلي والمجاز في المسند في اعتبار واحد ولا ضير فيه وثانيهما ان الفعل موضوع للاسناد

الى الشئ بعنوان الفاعلية سواء كان فاعلا حقيقيا او لا وعلى هذا اذا اريد بقولنا انبت الربيع انبت الله في الربيع يكون مجازا في الفعل واما اذا اريد اسناد الانبات الا الربيع بعنوان الفاعلية فلم يكن مجازا في الفعل بل تحقق ههنا المجاز العقلي فقط في جعل الربيع فاعلا واسناد الانبات اليه بعنوان الفاعلية وعلى هذا لم يجتمع المجازان باعتبار واحد فتدبر اقول يمكن ان يقال ايضا او فدبق ان الاولى تاخير هذا عن قوله على ان هذا في الحقيقة اه لان ذلك اعتراض على شارح الشرح وليس هذا اعتراضا عليه اذ ايراده على الاحتمال الذي ذكره الش بانه غير صحيح فلا ينفع تحقق احتمال الصحيح ولا يبعد ان يحمل كلام الش ايضا على هذا الاحتمال بان يكون المراد ان انبت مستعمل في التسبب العادي اي فيما هو سبب للنبت بحسب العرف مع انه وضع للتسبب الحقيقي اي ايجاد النبت وعلى هذا يكون الكلام في موقعه وليس هذا ايرادا على تقرير الش اه لا يخفى ان شارح الشرح قد وجه اولا الاحتمال الثاني الذي هو مختار المص على وجه لا يرد عليه شيء مما اورده ثم اورد الاعتراض على تقرير الش فايراده انما هو على تقرير الشرح لا على راي المص زعم فلو اوردوا هذا الاعتراض على مختار المص كان خطا منهم حيث حملوا مختاره على ما حمل الش وما ذكره شارح الشرح هو ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الا المسند اليه المذكور انتهى وكانه يرجع الا ما ذكره المحشي بقوله اقول ويمكن ان يحمل ايضا الا لكن يرد على شارح الشرح ان كلام الش ايضا يمكن حمله على ما ذكره فلا ايراد عليه فتامل اقول هذا ايضا اعتراض اورده قال السكاكي وليس ايرادا على تقرير الش بل ردا على ما ذكره شارح الشرح ايضا في تقرير الاحتمال الثالث حيث قال الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة على قول السكاكي انتهى فتامل وههنا ليس كذلك يمكن توجيه التخييلية ههنا فانه

لاجعل الربيع استعارة بالكناية عن القادر المختار واخذ الوهم في تصويره بصورته واختراع لوازمه فاخترع للربيع مثل صورة الاثبات المحقق ثم اطلق على ذلك المثل الذي هو الاثبات الوهمي لفظ انبت فيكون في الربيع استعارة بالكناية وفي انبت استعارة تخييلية على قياس ما قال في المنية والاظفار لكن النقل عن السكاكي قال ان قرينة المكنى عنها قد يكون امرا وهميا كالاظفار في اظفار المنية وقد يكون امرا محققا كالانبات في انبت الربيع يرجع الى الاستعارة تخييلية عنده ههنا هذا ويمكن ان يحمل الاستعارة التخييلية ههنا على ما هو مصطلح الاكثر لا على اصطلاح السكاكي فالمراد ان التاويل الذي ذكره السكاكي في انبت الربيع ولعل الباعث له على ذلك شهرة هذا الاصطلاح بخلاف اصطلاح السكاكي وفيه بعد ولا يخفى ايضا ان المناسب لقوله الثالث التاويل في الربيع هو ان يبين التاويل الذي فيه انه من اي قسم الذي في الاثبات على ما هو مفاد الوجهين المذكورين فافهم والعذر الذي ذكره المحشي ايضا لا يخفى ما فيه من التعسف فالاظهر ان يجعل ذلك من سهو القلم كما شارح الشرح على ما في شرح الشرح متعلق بامثال هذا الايراد اي الا وقع لا ايراد امثال هذا الايراد وعلى مثل هذا الكتاب كما اورده الشارح الشرح اذ لا شك ان الش كان عالما بتلك الاصطلاحات لكنه لم يبال بها ووضع التخييلية مكان الاستعارة بالكناية للعلة المذكورة لانه لا اعتبار بمراعات امثال تلك الاصطلاحات في مثل هذا الكتاب الذي ليس من فن البيان بل الغرض ههنا ان يعلم حاصل الكلام ولا يجب ملاحظة تلك الامور في العبارة والعاقل يكفيه الاشارة فلا تغفل قد يقال ليس المراد انه تفصيل المقام وتحقيقه انه لا يخ اما ان يق ان الهيئة الموضوعة للاسناد الى ما هو فاعل حقيقي عند المتكلم او يق انها موضوعة للاسناد الى شيء بعنوان الفاعلية سواء كان فاعلا حقيقيا او لا على ما من نظيره في الاحتمال الثاني فعلى الاول

نقول

نقول ان انبت الربيع اما مستعمل في انبت الله في الربيع او في اثبات الربيع حيث يكون الربيع فاعلا والاول هو الكائن من كلام المحشي لكن فيه ح والمعنى المجازية في الهيئة بدون المجاز العقلي اذ ظ انه لا مجازية في استعارة الاثبات الا الربيع باعتبار الفاعلية وعلى الثاني يتحقق ايضا المجازية في الهيئة واما المجاز العقلي فالظ انه يتحقق ح في جعل الربيع فاعلا واسناد الاثبات بعنوان الفاعلية باعتبار الملابسة المذكورة مع انه ليس فاعلا حقيقيا فينبغي حمل الكلام على هذا الاحتمال لكن على هذا الحمل يحتمل الا في غير الاحتمالات التي ذكرها الش وهو ان يكون المجازية في الهيئة بدون المجاز العقلي كما ذكرنا والامر فيه سهل واما على الثاني فاذا قلنا انبت الربيع واسندنا الاثبات الا الربيع باعتبار الظرفية يكون المجازية في الهيئة وليس مجاز عقلي ام واذا اسندنا الاثبات الا الربيع باعتبار الفاعلية فلا يكون المجازية في الهيئة بل مجاز عقلي فهذا القائل كانه جزم بان الهيئة موضوعة للمعنى الاول وقال انه على تقدير تحقق المجاز العقلي تتحقق المجازية في الهيئة ايضا والاظهر على تقدير القول بوضع الهيئة موضوعة للمعنى الثاني وانه لا يجمع المجاز العقلي والمجاز في الهيئة في اعتبار واحد والله اعلم هذا غاية توجيه كلام الش ولا يخفى ما فيه من التعسف اللفظ التام والحق انها تصرفات عقلية اراد بالتصرف العقلي ما يتناول استعمال اللفظ في معناه المجازي لا التجوز العقلي فيندفع ما توهم ان في بعض تلك الاحتمالات لم يلزم القول بالمجاز العقلي فكيف يصح الحكم على الجميع بانها تصرفات عقلية هذا ثم لا يخفى ان الحكم بامكان الجميع بمعنى انه يمكن حمل المجاز في هذه دون ان في تلك كما هو الظ من كلام الش في بالنسبة الى المختار الامام وصاحب المفتاح واما بالنسبة الا مذهب المص وعبد القاهر فانما يستقيم لو ثبت في اللغة دلالة الفعل وكذا الهيئة على النسبة على المذكورة وانا لو ثبت فانما يثبت احدهما لا كل منهما فلو كان انبت مثلا موضوعا للنسبة الا ما هو فاعل فالظ

ان

انه لا وضع في الهيئة ولا دلالة لها على شيء وان كانت الهيئة دالة على ذلك فلا دلالة للمسند عليه فالقول بالتجوز في المسند والهيئة انما يعقل على سبيل الاحتمال فتامل يحتاج الى تاويل مثل ان يق المراد حصر الاحتمالات مطلقا بل حصر الاحتمالات المشهورة التي ذكرها القوم اقول فيه ان اريد بالاخلال انه الظا ان المراد ان السامع عند سماع اللفظ المشترك بدون القرينة الظاهرة يصير متحيرا مترددا ام ولا يخفى ان هذه فائدة عظيمة وتلك مفسدة جسيمة ثم انه لا يخ اه انه كان مراد المتكلم هناك هو المعنى الحقيقي عن فهم السامع وفاته المرام من غير مفسدة او كان مراده المعنى المجازي وح وان لزم الغلط ولكن هذه مفسدة اوردها بعد ذلك والحاصل ان تردد المخاطب في المشترك دون المجازي واما الحمل على اللغة في بعض المواضع فهو المفسدة التي يجيء ذكرها في بيان مفسدة المجاز فلم يبق ايراد من المحشي فتامل لما لم يتحقق وضع لفظ للنقيضين اه لا يخفى ان المدعي لا يتوقف على تحقق وضع لفظ للنقيضين بل مجرد الاحتمال يكفي لحسن الترديد ولا حاجة الى التمثيل فيها كالامر المستعمل في التحريم والاباحة بمعنى جواز الفعل فحصل الكلام انه لو كان الامر مثلا حقيقة فيهما يلزم التادية الا النقيض ولا يلزم اثبات كونه حقيقة فيهما والزام تلك المفسدة على انه قد نقل عن بعض المذاهب الاشتراك بينهما وكيفما كان فالاولى حمل الكلام على ظاهره فتدبر. او يفهم من الكلام وجوب التطليق فيه بناء على ان النهي اه لا ينبغي جعل هذا مبنيا على هذا الاصل لظهور فساده اذ لا يقول عاقل بان النهي عن الشيء امر بجميع اضداده الى صحة الجزئية حتى يكون النهي عن الزنا مثلا امرا بالربوا وغيره من المحرمات كما يجيء مفصلا ان شاء الله تعا فالاولى ان يق ان بناء هذا على انه اذا قيل لا تفعل هذا الوقت كذا افهم بعضهم منه في العرف يجب المفهوم انه جاز لك فعله في الوقت الاخر وقد يفهم ايضا بها اذا كان قرينة اذ يجب لك فعله في الوقت

الاخر

الاخر فحمل على النقيض بناء على الاول وعلى الضد على الثاني فافهم كاللفظ القرا بعينه في الدوام كما ذكرنا فان المجاز لما اعتبر اه وفيه تعسف جدا والظا ان جريان المفسدة في المجاز ايضا فافهم لان قوله اشتمل الراس اه حاصله انه لا يمكن ان يكون المراد من كونه ابلغ كونه ابلغ باعتبار احد جزء البلاغة اعني الفصاحة لان قوله اشتعل الراس ابلغ من شيبت باعتبار الموافقة للمقام من حيث انه مشتمل على الاجمال والتفصيل وغيره من اللطائف المشهورة كما ذكره الش لا باعتبار الفصاحة اذ الفصاحة هي الخلوص من تنافر الحروف والكلمات ومن الغرابة وضعف التاليف والتعقيد ومخالفة القياس اللغوي ولو ان شيبت ايضا خالص من هذه الامور كلها فيكون اشتعل الراس شيبا افصح منه وايضا لو كان المراد الابلغية باعتبار احد جزئيها وهو الفصاحة يكون ابلغ بمعنى افصح وح ايضا يلزم احتمالات قد يكون اوفق اما الطبع لثقل في الحقيقة لان الخلوص من الثقل داخل في الفصاحة وباطلة ان ابلغ لا يمكن ان يكون من المبالغة لما يجيء ولا من البلاغة اما باعتبار جزئه الذي هو الموافقة للمقام فلانه يلزم التكرار لقوله انها للمقام واما باعتبار جزء الاخر فلان المثال لا ينطبق عليه ولانه يلزم التكرار ايضا لقوله قد يكون اوفق اه وبما قررنا ظهر ان قول المحشي اذ على هذا التوجيه اه يكون سهوا والصواب وايضا على هذا التوجيه اه ولو كان بدل اذ كلمة الواو ايضا لامكن توجيهه بان يكون المراد الابلغية في قوله واشتعل الراس باعتبار الموافقة للمقام لا باعتبار الفصاحة مع انه على هذا التوجيه ينبغي ان يكون ابلغ بمعنى افصح وح يكون قوله وح لا بلاغة اه بيانا للوجه الثاني الذي ذكرناه ولا يخفى انه يمكن ان يناقش فيما ذكر من الوجه الثاني بعين ما ذكره ش اذ الخلوص عن الثقل ليس نفس الفصاحة بل جزء منها معتبر فيها فلا يلزم التكرار من هذه الجهة لكن لا يخفى ان جل هذه التوجيهات لا يرفع سماجة الكلام بل يزيدها فافهم ثم لا يخفى ان مثل هذا التكرار يلزم فيما يجيء ايضا من عبارة الش لانه قال المشترك ايضا قد يكون ابلغ وقد صرح هناك بانه

ليس من المبالغة بل من البالغة باعتبار احد جزئيه وهو الموافقة للمقام ثم قال واوفق
الا للطبع وللمقام فلزم التكرار هناك صريحا وهو ظ اراد بكل من المقابلة والمطابقة
على ماق الشرح اه يمكن ان يكون اشارة الى ماسبق في الشرح في بيان فوائد الزاد في حيث
قال التقابل هو ذكر معنيين متقابلين وهو معنى المطابقة عند علماء البديع وفيه ان ماسبق
في الشرح هو معنى التقابل فقط لا معنى كل واحد من التقابل والتطابق ويمكن ان يقال
فاعل اراد هو المص اى اراد المص بكل من المقابلة والمطابقة على ماق الشرح ما فسر القوم به الاولى
وعلى هذا يكون اشارة الى المثالين اللذين ذكرهما الش ههنا حيث اورد مثال المطابقة
على اصطلاحهم للمقابلة وبالعكس وفيه ان ما فعله الش لا يدل على ان المص اراد بكل منهما
ما فسر به الاولى وهو ظ الا ان يق المراد المص على زعم الش يكون ذلك فافهم ويمكن ايضا
ان يجعل فاعل اراد هو الش ويجعل قوله ماق الشرح اشارة الى المثالين المذكورين كما في
التوجيه الثاني والظ ان معنى كل من المقابلة والمطابقة على الوجه الذي وقع في الشرح حيث
قال مثل لهما بما مثل هو ما فسر به الاولى وفيه بعد ولعل عبارة الش ههنا احسن حيث قال المراد
من كل من المطابقة والمقابلة على ماق الشرح ما فسر به الاولى كما لا يخفى وروجه الاحسنية ما
نظهر على في اساليب الكلام وفي بعض النسخ على ماق الشرح وهو سهو ثم ان ما
اراد شارح الشرح قد اشار اليه هو ايضا فلا ينبغي ظ هو سياق كلامه وهو ظ باعتبار
انه ذكر اسمين متواصلين اه لا يخفى ان هذا التوجيه الاربع على ماذكره من التكلف والاولى ان
يحمل المطابقة على معناه اللغوي اى الموافقة الذي يرجع الى الاشارة كما على ماذكره شارح
الشرح على ماق بعض النسخ فاحش لو فيه انه يوافق المشهور من قول الش من المراد
بمعل لفظ المطابقة كان هذا من سهو القلم اذ لم يسبق من الش بيان المراد من لفظ
المطابقة بل الذي سبق هو معنى المقابلة وكانه تنبه بذلك حيث ضرب على هذه العبارة
كذا

كذا على قوله اما ماق قوله واما ماق شرح الشرح على ما وقع في نسخ الاخر اى حتى ظهر دلالة
الشكاية والتبسم الش ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين كما قرات بمعنى ما نعت الطرت
والمجاز قد لا يشتق منه كالامر بمعنى الفعل مجازا فانه لا يشتق منه واورد عليه في شرح الشرح
بان الاسم ان كان صالحا للاشتقاق فيشتق منه سواء كانت مشتركا او مجازا كالنطق فانه يشتق
من النطق بمعنى الدلالة مجازا والا فلا اشتقاق لهو حتى ان الامر بمعنى الفعل والشان
لو كان حقيقة ايضا لم يشتق منه واجاب بان المراد الاسم الصالح للاشتقاق وقد يستعمل مجازا
ولا يشتق منه كالدفو لنا رجل عدل وماهي اقبال وادبار قال وفيه نظر ولعل وجه نظره ان
العدل بذلك المعنى المجازى لا يصلح للاشتقاق حتى لو كان حقيقة فيه ايضا لم يصلح لذلك
وانما صالحيته له باعتبار المعنى المصدرى وكذا الحال في الادبار والاقبال فعدم الاشتقاق
من المجاز الصالح للاشتقاق غير معلوم والسيد ش ايضا وجه الكلام بما ذكره شارح الشرح
ان المراد ان المجاز قد لا يشتق منه وان كان ما يصلح للاشتقاق لكنه مثل ذلك بالامر بمعنى
الفعل اذ لا يشتق منه امر ومامور وهذا يدل على ان الامر يستعمل مجازا في الفعل بمعنى المصدرى
ولعل الكلام فيه مجال للاقتال الش والمجاز يجب فيه الوضعان لا يخفى ان الوضع الذي
في المجاز وضع واحد نوعي في جميع الالفاظ بخلاف وضع المشترك فانه يجب في كل لفظ وضع
عليحدة ثم ذلك الوضع الواحد النوعي متحقق قطعا وبعد ذلك لا تفاوت بين المجاز
والمشترك فان احدهما يفتقر الى العلاقة والاخرى الى الوضع فلا ترجيح للاشتراك على
المجاز هذا على راى من لم يشترط النقل في المجاز واما لو اشترط فلعله يتم الترجيح فافهم
فيتلائم المشترك دون المجاز اعلم ان الكلام من قول الش وكذا التوصل به الى انواع
البديع على مجازات سابقة ان التوصل الى انواع البديع مشترك بين المجاز و
المشترك بمعنى ان المحاسن البديعية قد تحصل في بعض المواضع بالمشترك وفي بعض آخر

بالمجاز لكن قوله اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز مما يوهم ان هذه المحاسن مما يختص
بالمشترك ولا يوجد في المجاز وربما يقيس ايضا هذا الايهام تشبثا بالتوجيه الايهام اكثير
المعنى دون ما سبق في فوائد المجاز وح فالتوصل الى انواع البديع مشترك بمعنى ان بعض
تلك الانواع يحصل بالمشترك وبعضها بالمجاز اذا علمت هذا فنقول لو حمل الكلام على الوجه
الاول فنقول المحشي فيناسب بالمشترك دون المجاز اشارة الى نوع اعتراض عليه بان
هذه الفائدة ليست مشتركا بل هي من الفوائد المختصة بالمشترك وما ذكره من جريان
الايهام في المجاز ايضا تحقيق للمقام وبيان الاشتراك المستفاد من الكلام ولو حمل على
الوجه الثاني فالامر بالعكس فان الاول بيان للاختصاص المستفاد من الكلام والثاني
اعتراض بعدم الاختصاص هذا واما شارح الشرح فالظ انه حمل الكلام على الوجه الاول واراد
التوجيه الاشتراك المستفاد منه فذكر ان حصوله بالمجاز انما يكون اذا بلغ من الشهرة بحيث
يلحق بالحقيقة وفيه بعد ما ذكره المحشي من انه لا حاجة الى ارتكاب هذا في توجيه اشتراك الايهام
انه اذا بلغ من الشهرة بحيث يلحق بالحقيقة يلحق بالحقيقة ويكون اللفظ ح مشتركا لا مجازا
فلم يصح الحكم بالاشتراك وعلى تقدير حمل الكلام على الوجه الثاني يمكن حمل كلام شارح الشرح
على الاعتراض على الحكم بالاختصاص ويرد عليه ايضا ما اورد على الوجه الاول ويمكن ايضا
حمل كلامه على انه تحقيق للمقام وان حصوله في المجاز انما يتصور اذا صار مشهورا وح يلحق
بالمشترك فلا يرد الاشكال على الحكم باختصاصها بالمشترك وعلى هذا يندفع عنه ما اوردنا
لكن ما اورده المحشي باق ولو حمل ح على ما ذكره المحشي في حاشية الحاشية من ان حصول الحكم
انما يكون اه يندفع ما اورده المحشي ايضا لكن يرد عليه ح ان عدم حصولها جميعا في المجاز
الا اذا صار مشهورا لا يوجب اختصاص كل منها بالمشترك كما هو المدعى اذ الايهام
فقط قد يحصل في المجاز بدون ذلك في التوجيه غير تام فتامل ثم لا يخفى ان حصول التوجيه
ايضا

ايضا يمكن توجيهه في المجاز بالنسبة الى المعنيين المجازيين وبعد ذلك فلا مزية لكثير الاشتراك
عليه من هذه الجهة فتدبر الا حيث يلحق بالحقيقة وح فربما كان المعنى الحقيقي قريبا
والمجازى بعيدا او بالعكس فيمكن حصول الايهام واذا كانا على السواء يمكن حصول
التوجيه فافهم اى يحمله على كل واحد من الامرين اه كان في سياق هذه الحاشية اشارة
بانه حمل الكلام على الوجه الثاني الذي بناه على الاختصاص فلا تغفل ثم انه يحتمل ان يكون
المراد بتكثير المعنى هو ان اللفظ يحمل كل واحد من المعاني ويجوز المخاطب لكل واحد منها ان
يكون هو المراد من اللفظ فيتسع دائرة الاحتمال ويذهب الوهم الى حيث لا مجال وهذه
فائدة جليلة اعتبرها علماء العربية وذلك بخلاف المجاز لانه مع القرينة يحمل على المجاز وبدونها
على الحقيقي فافهم الش وليلة قوله فمشترك فيهما كان في نسخة الش كان فيهما بغير التاء المثلثة
لكن غيرها من النسخ كان بغير التثنية اى مشترك بين المشترك والمجاز وح لا دلالة فيه
وشارح الشرح ادعى ان في جميع النسخ بغير التثنية وايده ايضا بانه على ما يحقق هذا الامر مشترك
فيه وهذه الامور مشترك فيها بل مشترك ومشتركة حتى ان هذا الحذف كالازم بحسب الاستعمال
ولا يبعد ان يكون عدم المطابقة اه بعيد جدا على ما لا يخفى ثم رجح الاشتراك بما ذكر من
الوجوه الخفية به ظاهرة ان تمام ما ذكره الش بعد قوله والترجيح معنا بيان الوجوه المختصة
بالاشتراك وليس كذلك على ما لا يخفى فلعله اشار بذلك الى ما ذكره الش اخرا من التوصل
الى انواع البديع وابطل كلامه ههنا صريحا انه حمل كلام الش على الوجه الثاني فلا تغفل
والاصواب في توجيه الكلام اه لا يخفى ان الامر فيما نحن على العكس اذ اكثر الفائدة
لو جب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما وقبح العدول من الراجح الى المرجوح منه واما اكثرية
الوقوع فلا يفيد الا الظن وكم في البين من البون والفرق بين ما نحن فيه وبين ما اورده
من مثال العالم والجاهل في انه لا يحتاج الى البيان فالاصواب ان يق بعد تحقق اكثرية وقوع

المجاز يعلم ان ليس الاشتراك اكثر فائدة والا لكان الاكثر وقوعا هو ذلك وبذلك
فلا عبرة بما ذكر من الوجوه بل انما الاعتبار على ما يقتضيه اكثرية الوقوع فافهم ما هي من اصول
الدين سواء اتخذت بدون ما يتصف بها او معه وكذا الحال في اسماء الافعال
اشارة الى ان هذه الدعوى منهم لا دليل عليه في هذا الفصل ولا فرق بين الايمان والصلوة
مثلا في هذا الحكم انهم لم يبرهنوا على معنى الايمان في الشرع كذلك لم يعلموا معنى الصلوة فقالوا
بان جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم يحكم
العقل بفساده من ان الفرق بين المنقول والمجاز قد اشرنا سابقا الى ان
لا فرق في الفرق بينهما هو تحقق الوضع الشخصي في المنقول دون المجاز وفي كلام الش ايضا تصريح
بذلك حيث استعمل في الاول لفظ الوضع وفي الثاني لفظ الاستعمال ثم المراد بالوضع
الشخصي ههنا هو ان يأخذ الواضع خصوص اللفظ ويعينه بازاء المعنى ثم استعماله لا
بتعيين المستفاد من الاستعمال ولا شك في عدم تحقق هذا المعنى في المجاز
سواء قيل باشتراط النقل فيه او لا فتأمل اقول الدليل الذي ينقل عن القاضي ثمه
كلام سنشير اليه حيث قال بعد تحرير المذهبين انه لا يخفى ان الامر في مثل هذا
هين اذ يمكن ان يكون ما ذكره من الحق اشارة الى احد المذهبين الذين ذكرهما
لكن اعاده للتوضيح ويؤيد ذلك انه اقتصر على نفي كونها موضوعات مبتدأة ولم يتعرض
الى انه في بقائها في المعاني اللغوية فافهم ولفظ النقل المذكور فيه اي في الشرح
في تقرير الدليل حيث قال الا بتصرف الشرع ونقلها لها اليها واما في عبارة المتن فلم يقع
النقل اصلا وذلك فهم من انه ذكر هذا الخ توضيحه ان قول ائمة المعتزلة الايمان
اه دليل على اثبات الحقيقة الشرعية لا خصوص الدينية اذ لم يتعرضوا له اصلا وعلى
هذا لا يمكن ان يكون استدلالا على كونها حقيقة سواء كانت مبتدأة او منقولة كما

هو

هو مذهب الكل اذ حينئذ ينبغي ان يعنون بما يدل على انه استدلال مرتب على مختاره
كما هو دأبه فينبغي على انه اثبات لكونها موضوعات مبتدأة كما علم من كلام الش وصرح
به السيد ايضا وعلى هذا فاراد الش ان مذهب المعتزلة ليس الا ما اختاره المص ولا يحكمون
بكونها حقائق شرعية اه التنبيه هذا اما يبدو في بادي الراي وتوجيهه على ما يظهر من كلامه فيما
يجي ثم توجيه دليل المعتزلة ان الظاهر من سياق كلام المص ان هذا استدلال على ثبات الحقيقة
الدينية ولا شك انه لو كانت الحقيقة الدينية هي اللفظ الموضوع في الشرع لمعنى ابتداء
او بالنقل لكن لم يفهم اهل اللغة معناه بناء على عدم تحقق القسمين الاخيرين فلا يحتاج
الا الاستدلال الا الجزء الاول منها فقد استدل عليه المص والجزء الاخر مستغن عن الدليل
ولذا لم يتعرضوا له في البيان بل اذا ذكر الاستدلال ينبغي ان يكون دليلا على كونه حقيقة
شرعية بوجه اخر حتى يلزم منه مع ضميمة الجزء الاخر كونه حقيقة دينية وح ايضا ينبغي ان
يعنون بما يدل على انه دليل مرتب على ما اختاره فيجب ان يقال انه يعتبر في الحقيقة الدينية
ان يكون موضوعا ابتداء اذ ح لا يستدل بعدم العلاقة على عدم كونه مجازا ومنقولا حتى
يثبت كونه حقيقة دينية في ان اهل اللغة لم يفهموا هذه العبارة ولم يعرفوها فثبتت
الحقيقة الدينية وح فاراد الش الحقيقة الدينية بمعنى المعتزلة لا يجب ان يكون
موضوعا ابتداء بل ان غير المعتزلة ايضا من القائلين بالحقيقة الشرعية يقولون
بالحقيقة الدينية بهذا المعنى ولا مجال لانكارهم هذا ولا يخفى ان دلالة عبارة المتن
على التوجيه الاول على ما ذكره المحشي من انه يفهم منه ان المذاهب ثلثة اظهر من دلالته
عليه هذا التوجيه ايضا حمل كلام المحشي على ما ذكره في هذا التوجيه لا يخلو عن تكلف
فالاولى ما ذكره قدس سره فتأمل ثم لا يخفى ان الذي ذكره المعتزلة يدل على انها موضوعة
مبتدأة كما اعترف به المحشي فكيف يمكن ان يكون ان مذهبهم ليس ذلك ويمكن ان

يقال المراد انهم اذا ادعوا في اصل الدعوى على كونها حقيقة شرعية سواء كانت مبتدأة
او منقولة وانهم لم يجزموا بخصوص واحد منهما وح كون هذا الدليل منهم مستلزما لخصوص
كونها مبتدأة لو سلم لا ينافي مذهبهم ولا يوجب ان يكون مذهبا اخر غير ما ذكره المص
غاية الامر ان يكون دليلهم دالا على ما هو اخص من دعويهم ولا باس به وقوله ولا
يخفى ان هذا اي ما يفهم من كلام المص من ان مذهب المعتزلة انها مبتدأة موضوعات
مبتدأة ثم لما لم يحصل الدعوى اه لا يخفى ان قوله اسم للركعات متضمن لما
اراد الش من كونها سابقة الى الفهم عند الاطلاق وليس معنى كونها اسما لها مجرد
استعمالها فيه على ما فهمه المحشي وحكم بانه لم يحصل الدعوى بمجرد ذلك وح فزيادة الش
كانه للتوضيح لا لاظهار نقص في كلام المص فتدبر اقول لا وجه لهذا الاعتراض لا يخفى
ما ذكره المحشي هو ما ذكره في الرد ثانيا لكن مراده ان ما ذكره في الرد ثانيا تماما خذ في
الاستدلال على ما قرره الش ولعبد ذلك فلا وجه لايراد الاعتراض ثم الجواب
فافهم وتوجيهه على الناظر فيه تكلف جدا الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية وفهمها من كان في عصره عليه السلام لوجب ان ينقلها الينا ويفهمها لنا
ايضا بل يكفي في التبليغ تفهيمها للموجودين في عصره عم ولما الذين سيوجدون بعده
ثم يجب عليهم العمل بما يعلمون في سائر الاحكام اما بالاجتهاد او بطريق اخر كيف ولو
وجب عليه ان يبلغ جميع الاحكام الى جميع من سيوجد بعده من الانام لوجب ان لا
يقع الخلاف والنزاع بينهم في مسئلة اصلا واما ثانيا فلان قوله والا لما وقع الخلاف
ممنوع اذ ربما يحصل التواتر بالنسبة الى بعض دون بعض اخر واما ثالثا فلانا
نختار انه بالاحاد قوله انه لا يفيد العلم قلنا مسلم لكن لا نم ان هذه المسئلة
اي ان الالفاظ هل هي موضوعة في تلك المعاني الا من مسائل الاصول حتى يجب

فيه

فيه القطع الظاهر انها من المبادي المتعلقة باللغة فيكفي فيها الظن ولو جعل
امثال ذلك من الاصول فلا نم انه يجب حصول القطع في كل مسئلة اصولية بل
في مثل تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن كيف
لا وانتم تقولون انه اذا دل الخبر الواحد على ان المراد من هذا اللفظ هو
ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجد تفرقة
بين ان يجعل اللفظ بان المراد من هذا اللفظ كذا او ان هذا اللفظ موضوع
لكذا فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق
بين ان يقول صاحب القاموس مثلا ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى
في اللغة او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف يعمل بالاول دون الثاني الا ان
يقال انه ليس العمل بمجرد قول واحد من اهل اللغة بل اذا اخبر جماعة من اهل
اللغة بانه موضوع لذلك المعنى في اللغة ورأينا انه مستعمل فيه في استعمالاتهم يحصل
العلم القطعي بانه موضوع له في اللغة وح يجب العلم به فتامل فيه واما رابعا فلان
قضاء العادة في امثال هذا المقام بالتواتر غير مسلم اذ ليس مما يتوفر الدواعي على
نقله جدا حتى يلزم ان يتواتر نقله فتدبر اقول ههنا نظر لانا مكلفون
اه فيه نظر اذ الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكر وانه محل
النزاع وح لا يمكن ان يقال انه قد حصل فهم المعاني بالبيان النبوي اذ في كل موضع
وقع البيان تحقق القرينة اذ الكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان
في جميع الالفاظ بعد تسليم كلام الخ غايته انه لا فائدة لها في النزاع والخلاف اذ لم
يوجد لفظ كذلك لان الاستدلال غير صحيح حينئذ وبهذا الظهر فساد قوله وكذا قولهم
فاما بالتواتر الى قوله والخلاف لم يقع فيه لان الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة

وح اذا تحقق الخلاف في انها موضوعة لتلك المعاني ام لا تحقق الخلاف ايضا في
كونها مرادة منها ام لا اذ على القول بالوضع يكون المراد هو المعنى الشرعي وعلى القول
بعدمه هو المعنى اللغوي فكيف يقول انه لم يقع الخلاف فيه وكذا ما ذكره من ان
هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعاني اللغوية يرد عليه ان هذا غاية مراد المستدل
اذ مذهبه انه اذا لم يتحقق القرينة لا يحمل على المعاني اللغوية واما اذا تحققت
القرينة فهو خارج عن محل النزاع ولا يجري الدليل فيه كما لا يخفى ولا يتوهم انه على هذا
يكون في الدليل تطويلا واستدراكا من غير طائل الا بل مجال اذ يكفي ان يقال
فهمها لنقل الينا والمفروض انتفاء النقل اذ الكلام في الالفاظ المجردة من
القرينة ولو تحقق النقل لتحققت القرينة اذ مراد المستدل من هذا التفصيل ان
يبطل احتمال ان يقال لعله نقل عن الشارع انه وضعها لتلك المعاني وحجة هذا الكلام
في التفهيم فقط ان فرض التجرد عن القرينة لا ينافي هذا المراد بان لا يكون في
المواضع الذي استعمل فيها اللفظ قرينة على المراد ولا يفيد العلم بالوضع قرينة الا
يرى انهم يقولون من علامة الحقيقة تبادر الفهم عند عدم القرينة ولا شك
انه لا بد من العلم بالوضع في افهفظر ما قررنا ان مراد المستدل بالتفهيم هو تفهيم
المعاني بعنوان كونها موضوعا لها او منقولا اليها الذي يرجع ماله الى تفهيم الوضع
او النقل لا تفهيم كون المراد هو ذلك المعنى وح لا يرد شيء مما اورده المحشي
على سبيله فتامل وقد اتضح ايضا بما قررنا انه لا يلزم من هذا الدليل سوى كونها
مبقاة في المعاني اللغوية في المواضع التي يعلم المراد بالقراين ولا شك في لزومه
من مذهبه لا مطلقا ففي موضع يعلم مثلا ان المراد بالامر بالصلوة هو الامر
بالركعات المخصوصة لم يحصل من هذا الدليل ان الصلوة مستعملة في الدعاء بل

يحتمل ان يكون مستعملة في الركعات المخصوصة مجازا لوجود القرينة فظهر فساد
ما ذكره المحشي سابقا من ان الدليل الذي نقل عن القاضي لو تم لدل على انها
مبقاة في المعاني اللغوية فيكون مذهبا ثالثا وهذا ما وعدناك هناك فتدبر
ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ او يمكن تغيير الدليل بحيث يدل على
ذلك الاقتضاء مع قطع النظر عما ذكرنا في الحاشية السابقة وذلك بان يقال لو
نقلها الشارع الى المعاني اللغوية لوجب ان يفهمنا ذلك اذ الغرض من نقل
اللفظ وضعه ان يستعمل بدون القرينة واذا لم يفهم النقل وجب ان يستعمل
مع القرينة ابدا والا يفهم السامع المعنى فيصير الناقل لغوا وتفهيمنا له بالنقل
اما احاد وهو لا يفيد واما تواترا وانه لم يقع اه وعلى هذا لا يرد ما اورده المحشي
على الشقين كما لا يخفى الش الجواب انها فهمت لهم ولنا اه حاصله انه قد فهم بالتكرار
والترديد في المواضع التي استعملت في المعاني الشرعية اتفاقا وان كان مع القراين
الحالية والمقالية انها موضوعة لتلك المعاني فيحمل عليها في المواضع التي لم يتحقق
القرينة ايضا وهو المطلوب فاندفع ما توهم من ان الكلام في الالفاظ المجردة من القراين
ولا يتصور التفهيم فيها بالترديد بالقراين فافهم ثم ان هذا الطريق وان كان قطعيا
لكن لما انه خفاء فسقط ايضا ما توهم ان هذا الجواب يندفع بما دفع به شق التواتر
لانه اذا كان قطعيا لوجب ان لا يقع الخلاف فيه فتدبر واعلم ان هذا الجواب
وان كان مقابلا للاستدلال بناء على ان المجيب يكفيه الاحتمال لكن دعوى
تحقق هذا العلم الشرعي بالنسبة الى عرف الشارع في محل الاشكال بل الظاهر كذب هذا
المقال نعم الظاهر ان هذا العلم حاصل بالنسبة الى عرف المتشرعة وليس للنزاع فيه مجال
اذ المجازات الى ذلك وان لم يصرح العرب باحادها كان هذا بناء على ما هو

المختار من عدم اشتراط النقل في المجاز فافهم انه يمكن للعرب ان يستعمل اه
ويمكن ان يضاف الى هذه الوجوه كون النبي صلعم حيانه عربيا لانه الذي تكلم
بها ابتداء وبلغها الينا وايضا انه اذا اجتمع هذه الوجوه سيما ما يذكره بعد ذلك
من ان العربي ما يكون اسلوبه ونظمه عربيا وان لم يكن بعض كلماته عربيا لا يخالف
في اطلاق العربي عليه ولذلك تريهم يطلقون العربية على كتب الفقه مع اشتمالها
على تلك الالفاظ وغيرها مما هو حقايق عرفيهم قطعا وكذا كتب النحو والصرف
وغيرها بناء على ما ذكره من اطلاقه على الكل والبعض فلو كان المدعى هو
الظهور لا القطع لا يسمع هذا ولو لم يقم الدليل على اثبات الحقيقة الشرعية واما بعد
اقامة الدليل عليه فلا عبرة بالظهور كما لا يخفى لان الاشتراك المعنوي اولى
هذا انما يحسن اذا لم يعلم انه مشترك معنوي او لفظي فينبغي ان يحمل على المعنوي
لكونه اولى واما ما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل لفظ القران مشترك معنوي
كما ذكره مشترك لفظي ايضا بين هذا المعنى الذي يكون باعتباره مشتركا معنويا
وبين ذلك المجموع تلك الآيات وكل واحد من ذينك الوضعين معلوم لا ريب
فيه كما هو صريح كلام شارح الشرح وغيره ايضا من المحققين وح لا ينبغي ما ذكره بل الاحسن
التعرض لكلا الوجهين كما فعله شارح الشرح وهو ظ علاقة يعتد بها اشارة
الى وجود العلاقة في الجملة لانه اذا كان الشرط المخصوص شرطا لما كان الشرط المطلق
جزء للشرط وجزء الشرط شرط ايضا لكن هذا ليست علاقة معتدا بها ولا يدل
على انه يصح اه هذا ممنوع بل الظاهر ان كون الشرط سببا لقبول العبادات علاقة
مصححة للاطلاقين المذكورين موجبة للتجوز فيها كما لا يخفى ولا يخفى ان سوق
كلام الماتن اه قد عرفت وجه صحة كونه دليلا على الحقيقة الدينية مع عدم انطباقه

عليه ظاهر انه ذكر حتى ينطبق الدليل ايضا اه وذلك لانه اذا لم يعلم ذلك وخص بالا
لقام الدليل عليهم ايضا اذ نقول لو كان الايمان هو العبادات لكان قاطع الطريق
مؤمنا وح كان مجال القول اه لا يخفى ان الشرط الذي يكون جزء الايمان على هذا هو
الشرط الخالص لا المطلق وح لا فرق بين هذا وبين ما سبق ما حكم فيه بعدم وجود العلاقة المعتد
والفرق بان الشرط الخالص على ما سبق كان شرط المعنى الايمان في الشرع وعلى هذا كان جزءا
والجزء اقرب كان مما لا يعتد به والاظهر القول بوجود في هذا المقام اما القول بانه اشارة
الى جميع العبادات الخ بل يكفي كونها اشارة الى العبادة المذكورة ايضا اذ يكفي الايمان في اللغة
هو الشرط في الشرع العبادات المخصوصة والمناسبة لتكون مجازا اعلى حاجة في تفهيم هذا
الى التكلف وهو ظ بتاويل المصدر المضاف لكونه منصوبا بان المصدرية المقدرة بعد لام
كي لانه انما حاشية الابهري ليس المراد بالبيت الجدران حتى يقال انه يجوز ان يكون بيت
المسلم بيتا للمؤمن ايضا فيصح الاستثناء نعم يمكن ان يقال فيه مراد ان اسلام باظهار الاسلام
مع عدم وجوده فيهم امرا بالكذب والنفاق نعوذ الله من ذلك ويمكن الجواب بان المراد
امرهم بصيرورة مسلمين ويظهرون الاسلام ويبذعون به لا ان يظهر الاسلام نفاقا ويكون
المراد انكم لم تؤمنوا ايد ولكن اسلموا الان واتخذوا الاسلام مذهبا والله تعالى اعلم
الش وانما يلزم ان لو كان دينا غيره وايضا يمكن ان يقال على الغرض من الاية عدم قبول ما لا
يصدق عليه الاسلام لا ما يكون فرد الاسلام ايضا وح فيجوز ان يكون الايمان اخص من
الاسلام وفردا له لا عينه ويقبل بالفردية ايضا بهذا الا اذ قد ثبت بما ذكر كون الاسلام هو العبادات
فلو كان الايمان فردا له كان عبادة من العبادات وبه تم الدليل فتامل الش اذ
شرط صدق الاخر لا يكفي بمجرده ذلك يندفع الاستدلال اذ لا يلزم ح ان يكون الايمان عين
الاسلام بل يحتمل ان يكون اخص منه او اعم او مساويا له ولا حاجة ح الى ما ذكره من ان

الايمان شرط صحت الاسلام فيتوجه عليه ما ذكره المحشي من النظر فتدبر . وهذا المنع ضعيف
اذ لا فايدة اه وايضا اذا كان الذين امنوا متصفين بهذه الصفات كيف يمكن
ان يجزيهم التفريع فافهم واعلم انه لما ظهر ضعف الادلة من الجانبين وعلم انه لا يتم شي من
حجج الفريقين فالحق التوقف في لفظ ورد من الشرع بدون القرينة الا ان يثبت
مرجح من جهة اخرى يوجب الحمل على المعنى اللغوي او الشرعي كالاحتياط او براءة الذمة
وما شابه ذلك وذكر بعض المحققين وان هذه الدلايل وان لم يتم شي منها لكن لا ريب
في وضع تلك الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها مجازات مستعملة مع القرينة فالاصل
بقاؤها على ما كانت عليه من المعاني اللغوية فيجب ان يحمل عليها اذا استعملت بدون القرينة
وانت تعلم ان كون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني اللغوية وان الاصل بقاؤها على ما كانت
عليه وان كان يوجب الظن لكونها مستعملة في تلك المعاني لكن ذلك انما هو فيما لم يطرق
فيه الشك ولم يعلم استعماله في المعنى الشرعي كثيرا واما بعد تحقق جميع ما ذكرنا فالظن
المذكور غير باق فالحق التوقف كما قررنا ثم اعلم ان الظاهر ان الاستعمالات الواقعة في عبارات
الائمة الاثني عشر حكمها حكم الاستعمال في كلام الشارع وانها بدون القرينة يحمل على
المعاني الشرعية اذ الشيوع الواقع في عرف المتشرعة ثابت بالنظر اليهم عليهم السلام ايضا
لكثرة اشتغالهم وتخاطبهم معهم بحيث يظهر من تتبع احاديثهم عليهم السلام انها صارت حقيقة
في تلك المعاني الشرعية بالنسبة الى عرفهم عليهم السلام ايضا وفي احاديث المتأخرين منهم
يظهر جدا فاحفظ . الاولى ان يجاب بان هذا اعلى تقدير تمامه اه الظاهر ان قوله على تقدير
تمامه اشارة الى ما ذكره الش من ان هذا لا يدل على الامتناع بل غاية ما يلزم منه استبعاد
الامتداد به مع القطع ولا يخفى انه على هذا الاوجه للاولوية ما ذكره اذ الايراد الذي اورده
الش صحيح لا خدشة فيه ثم يرد على دليله ايرادا قويا وهو ان هذا لا يدل على عدم تحقق

المجاز مطلقا بل اذا كانت قرينة خفية كما اورده المحشي وفي مثل هذا المقام لا يخفى ان الاولى
ان يورد ايرادا ان لا يراد وارد عليه وهو ظ الا ان يقال انه يفهم من كلام الش ظاهرا انه
لا تحقق الاستبعاد في جميع المواضع كما هو الظ الش بل يقال ان هذا لا يدل على الامتناع
اصلا بل على الاستبعاد وهو لا يدل على عدم تحقق المجاز ولو سلم فانما يتم في بعض المواضع
التي كانت القرينة فيه خفية لا في جميع المواضع اذ الاستبعاد المذكور لا يلزم الا مع خفاء
القرينة لا مطلقا فتامل ثم انه يمكن ان يكون مراد المستدل انه يجب ان لا يستعمل
المجاز اصلا لانه اذا استعمل يجر ذلك الى الاخلال بالتفاهم اذ قد يكون القرينة ظاهرة باعتقاد
المتكلم فيستعمل اللفظ معها ويكون خفية على المخاطب فيوجب الاخلال بالتفاهم او انه اذا
استعمل المجاز وسهل سبيله قد يجر الى ان يستعمل مع القراين الخفية ايضا اما
للغفلة وعدم مبالات فيلزم الاخلال المذكور فيجب ان لا يستعمل المجاز اصلا ولا يجوز ذلك
حتى يلزم محذور راسا وعلى هذا يندفع ما اورده المحشي من انه لا يوجب عدم تحقق المجاز مطلقا
بل اذا كانت قرينة خفية ويتعين في الجواب ما ذكره الش من انه لا عبرة بامثال هذا مع القطع
بوقوع المجاز فافهم . وهو مستلزم لاثبات مثل المثل وذلك لانه اذا ذكر ان المتبادر من هذا
الكلام اثبات مثله فح واثبات مثل الشيء يقينا ورد منه اثبات ذلك الشيء ايضا فيلزم اثباته
ثم وهو مثل لمثله على تقدير وجوده فيلزم اثبات مثل المثل . وهذا المعنى غير المعنى الذي ذكره
القوم اه اعلم ان ما ذكره في شكك لا نجل يحتمل وجهين احدهما ان مثلك لا يتصف
بالبخل فضلا عنك وهذا المعنى هو الذي ذكره المحشي وثانيهما ان شبهك لا يبخل فضلا
عنك وهذا ابلغ من الاول وكان شارح الشرح حمله هنا على المعنى الثاني وقال ان
المثل في التوجيه الثاني الذي ذكره الشارح مثله في قولهم شلك لا يبخل على معنى ان من كان
على صفته وشبهه انه لا يبخل فكيف هو فكذا المعنى ههنا على من كان على صفته وشبهه

فهو لا يبخل فكيف هو فكذا المعنى ههنا على من كان على صفة المثل وشبهه فهو منفي فكيف
المثل حقيقة ولا يخفى ان المثيل رح مطابق للش ولا يرد ما اورده المحشي لكن في عبارته
شي فان لفظ المثل على هذا التوجيه ليس مثل المثل في ذلك القول بل الكاف فيه
انما هو مثله الا ان يحمل المثل في كلامه على المثل الذي هو مدلول الكاف لا هو المذكور
بلفظه وفيه تامل . وفي الاول اعتبر ذلك الشيء لا يخفى انه يمكن اعتبار مثل هذا الاعتبار
في شلك لا يبخل بان يقال انه اعتبر الشخص ونفي عنه صفة نقيضه اي كون مثله بخيلا ليلزم منه
بطريق الاولى نفي صفة نقيضه بخيلا رح يمكن ان يكون تمثيلا لما نحن فيه بهذا الاعتبار لكنهم
لم يعتبروا فيه هذا الاعتبار ويبعد حمل عبارة شرح الشرح عليه بل في كلامه ما قررنا في الحاشية
السابقة لكن ان شئت فاعتبر هذا الاعتبار واحمل المثل على معنى الشبه كما مر وقل
اعتبر الشخص ونفي عنه صفة نقيضه اي كون شبهه بخيلا ليلزم منه بطريق الاولى نفي كون
نفسه بخيلا وعلى هذا ايضا يكون المثال موافقا للمقام ولا يبعد حمل عبارة شرح الشرح
عليه فافهم . الش لان مجتمع الناس غيرهم لا يخفى ان هذا يدل على ما ذكره من ان حمل
القرية على مجتمع الناس غلط في المعنى بل يدل على انه بعد ذلك الحمل ايضا الحكم يكون حقيقة
فالاولى ان يقول في الاشتقاق وغير مفيد فافهم . قلت لفظ القرية ليس على وزن
اسم المفعول ايضا بدل اسم الفاعل لان المجتمع لم يجئ اسم مفعول بل هو اسم فاعل وكانه
جعل القرية بمعنى المجموع اذ القرا بمعنى الجمع لا الاجتماع وما ذكره من المجتمع فهو بيان
لحاصل المعنى وعلى هذا فلفظ المفعول في موقعه . حتى يكون حمل الجزاء عليه غير مفيد
الظ ان يقول حتى يكون حمله على الجزاء غير مفيد وهو ظ واما جعل قوله ثم سيئة مثلها
مبتدا وخبره قوله جزاء السيئة فكان رد فتامل . بل لما صدق عليه اه فيصير المعنى ان جزاء
السيئة كالقتل مثلا قتل مثلا يكون مثل السيئة اي مثل ذلك القتل الا انه استعار

ثانيا للقتل والضرب والقطع وما شابه ذلك لفظ السيئة لانها جزاء اما اوسيئا نها فافهم
واما ثانيا فلان مثلها وقع صفة او الاظهر ان يقال انه وقع صفة للمشبه متضمنا للتشبيه بالمشبه
به لكن في امر اخر غير الامر الذي بنا الاستعارة اليه مثل ان يعتبر في احدهما الاشتراك في
الصورة وفي الاخر الاشتراك في القدر مثلا ولا منافات بين هذا وبين التشبيه الاول
دون اثره واما ما ذكره فلا يتم الا اذا جعل مثلها خبر مبتدا محذوف اي هي مثلها ولا يخفى
بعده فتامل . واما ثانيا فلانه يمكن تقرير هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان زيد اسد
تشبيه لا استعارة باعتبار ذكر طرف التشبيه لا لان وصف الاسد بكونه مثله والمستفاد
من كلام شارح الشرح انه استعارة لكن وصفه بكونه مثله ينافي ذلك وفيه انه يمكن ان يكون
مراد شارح الشرح ان قوله مثلها يابى هذه الاستعارة اذ لم يلزم تكرار التشبيه بلا طائل بل
كان قولنا زيد اسد مثله وقع تكرار لذلك ولا يدل هذا على ان يكون زيد اسد استعارة
كما لا يخفى فلا ايراد عليه فتدبر وثانيهما ان يكون اشارة الى اعتراضين احدهما ان زيد
اسد تشبيه بليغ لا استعارة لذكر طرف التشبيه فيه فلم يكن في قوله جزاء السيئة سيئة ايضا
لذكر طرفي التشبيه فيه وثانيهما ان وصف الاسد بكونه مثله لا ينافي الاستعارة بل المنافي
انما هو ما ذكرنا من ذكر طرفي التشبيه والمستفاد من كلام شارح الشرح ان ذلك التوصيف
انما هو المنافي للاستعارة فيه وفيه مع بعده جدا ان الاعتراض الاول من هذين ظاهر الفساد
اذ قد استعير ههنا السيئة للقتل وامثاله وهي غير مذكورة واما قوله جزاء السيئة فهو ليس مشبها
بل هو مبتدا اقد حمل عليه ما هو المشبه به فلا يلزم ان لا يكون استعارة وهو ظ واما الثاني
فهو ما ذكرنا اولا وقد عرفت وجه دفعه فتامل . على ان كل استهزاء حقيقة الجهل اي ناشئ
من الجهل والا فالظ انه ليس الاستهزاء بمعنى الجهل . بالشايع في الاقوال القبيح كما يفهم ذلك
من قولنا فلان يتجوز في مقالته كذا ذكره قدس سره . اتفاق المتخاصمين الذين كل منهما

الاشاعرة القائلين بكون اسماء الله تعالى توقيفية   بناء على انه لم يثبت منع صريح من حرام لذلك الاختراع بهذا النحو وهو كما ترى واكثر من ذلك الاطلاق فافهم   الش
وجعل الاعلام من المعرب الخ اقول ان كلام الش ليس اشارة لما مناقشتان بل المناقشة
واحدة وحاصلها انه لا ريب ان الاعلام مما لا نزاع فيه فلا بد اما من اخراجها من المعرب
او القول بانه ليس النزاع في جميع الالفاظ المعربة وح فلا حاجة الى تحمل لا يراد التاني
فافهم   فلهذا قال العصام اتى بالتنكير وح لا يكون المراد بالاصالة كونه مشتقا منه لا لزوم
الدور باق ح ايضا بل ما ذكره قدس سره من كونه موضوعا ابتداء او غير ماخوذ من شئ الخ
اخذ من شئ كلام على ما اظن انه لم يتفطن بذلك بل حمل الاصل على معناه الظاهر ومع ذلك زعم
ان بعد جعله شكرا للدور وهو كما ترى فافهم   وان يجعل كل واحد اصلا في الوضع اي
يجعل لفظا واحدا هو الاصل في الوضع العدم الاعتداد بهذا التغير القليل فلا يصدق على
شئ منها تعريف المشتق فافهم   الش ثانيها ان يوافقه في الحروف الخ المعتبر هو الموافقة
في الاصل فلو فرض منها بسبب مانع كان في ماضي الخوف وامره للقلب والنقص لم يكن فارقا
فتامل   ولم يتحقق جميع زوائد الاستعمال في الاستباق لان الميم فيه زائدة وفي الاستباق
اصلية والتباد من موافقته في جميع الحروف الزائدة هو ان يكون جميع زوائد الاصل
زائدة في الفرع ايضا ولا يكفي تحققها فيه مطلقا وهذا بناء على ان يكون الاستباق
مشتق من الاستعمال كما هو في عبارة شرح الشرح ولما لو قيل ان الاستعمال مشتق
من الاستباق فلا يرد ذلك اذ جميع زوائد الاستباق زائدة في الاستعمال ايضا ويمكن
حمل عبارة شارح الشرح ايضا عليه بان يكون مراده الاستباق لو وافق الاستعمال في حروفه
الزائدة اي جميع حروفه الزائدة تحقق في الاستعمال مع انه ليس اي الاستعمال مشتقا
منه فافهم   وهو ليكما بان التناسب بين لفظ الخ قد يقال ان هذا في محل المنع بل الظاهر

يمكن

يمكن ان يكون بعض المترادفين مشتقا من الاخر كالقتل والقتل ولا مفسدة فيه فافهم
اما الاول فلما اذ الظاهر من سوق الكلام انه تعليل لقوله لا يستقيم فطرفه
عنه وجعل قوله لا يستقيم دعوى من غير دليل ولا حوالة على الظهور بعيد جدا واليضا
قوله ولذلك لم يجعله متعلقا بقوله لجعله فيصير قوله اذ الاصالة والفرعية متوسطا بينهما
حشوا قبيحا ثم ان عدم الاستقامة لما انه لا وجه غير ان الاصالة والفرعية معنى صحيح
ذكر المحشي اولا فبيان الى لغة المعنوية يصير ظاهرا جدا فافهم   ومنه انه تعليل لقوله لا
يستقيم الخ ولا يخفى ان قوله لذلك لم يجعله الخ لا يلائم هذا التوجيه ايضا هذا وقال شارح الشرح
غاية ما ادى اليه نظري انه لولا المغايرة لفظا لكان لفظ الاصل والفرع مترادفين
حيث اطلقا على مدلول واحد هو ذلك اللفظ الواحد وفيه مع بعده جدا انه لا يلزم
من صدق معنى الاصل والفرع على شئ كونهما مترادفين والا يلزم ان يكون اسماء جميع
المفهومات الصادقة على شئ واحدة مترادفة بل صورة افضل فهذه اللفظ حيث لا يصدقان
على شئ دليل على عدم الترادف مخلوط جدا وكان شارح الشرح اشار الى ما ذكرنا حيث
قال وفيه ما فيه لعل المحشي لم يتعرض لهذا لظهور فساده لما ذكرنا فافهم   فيتصادقان عموما
وخصوصا هذا القول وكذا قوله فالاكبر اعم منهما مبني على ما نقل عن السيد قدس سره من جعل المناسبة
في المعنى اعم فافهم   واقول وصل الحروف الخ رد لما زعمه الابهري من ان هذا الاعتبار قيد
زائد في التعريف ولم يذكره المصنف اعتمادا على ما يجئ من الامثلة التي يحث عنها فانه لم يجئ
الا بانه الموافقة للاصل مع الترتيب في الحروف الاصل وذلك لان هذا ليس اعتبار
قيد زائد بل يفهم هذا من حمل الحروف على الحروف المرتبة بان يكون اللام للعهد وانت
خبير بانه لا لام في الحروف فينبغي ان يكون الاضافة اي اضافة الحروف الى الضمير للعهد فيكون
اشارة الى الحروف المرتبة المعلوم وجودها في الاصل المذكور في العبارة ويكون ان يكون مراده

بالللام هو اللام في الاصول بان يكون اشارة الى الحروف الاصول المرتبة المحققة في الاصل
المذكور ولا يخفى ما فيه من التكلف على الوجهين فتدبر   واعلم ان الاشتقاق الخ يعني
ان مراد الش ان مطلق الاشتقاق كما قيل يعتبر تارة باعتبار العلم وتارة باعتبار العمل
اذ لا خصوصية لهذا الاعتبارين بقسم خاص منه لكن التعريفين اللذين ذكرهما تعريف لقسم
واحد منه هو الاشتقاق الاكبر اكتفاء واحالة للباقي الى المقايسة وليس مراده المشتق
هو الاشتقاق الاصغر بخصوصه كما قال قدس سره لان ما نقل من التعريفين غير منطبق
على الاصغر الخ فلا وجه للتخصيص به بل يخفى ان التخصيص بالاكبر بناء على ان التعريفين منطبقا
عليه خاصة او التعميم لجميع الاقسام وهو الاولى كما ذكرنا فاندفع ما اورد عليه من انه كما
ان التعريفين لا ينطبقان على المطلق فلا وجه للتعميم ايضا فافهم ثم ان الظاهر ان القائل
في قوله على ما قيل هو الابهري وهو قد صرح بان المراد بالاشتقاق هو المطلق لكنه وجه
التعريفين بحيث ينطبق على المطلق حيث قال المراد بالتناسب في التركيب ان يكون بينهما
اتحاد في بعض الحروف الاصول سواء كان مع الاتحاد في الباقي والاختلاف بزيادة
او نقصان حرف او حركة ليتعدد اللفظان او كان مع الاختلاف في الباقي والاتحاد
في الجنس فيتناول الاشتقاقات الثلثة وبالتناسب في المعنى ان يكون معنى احد
اللفظين يوجد في معنى اللفظ الآخر اما مع زيادة او نقصان كما في الاشتقاق الاكبر
او يكون معنى احد اللفظين يناسب معنى الاخر كما في الاخيرين انتهى ولما كان هذا
تكلفا مستغنيا عنه لم يلتفت اليه المحشي فتدبر   ولهذا لم يصح التسمية بعد زوال ذلك
المعنى في الا يستقيم على راي من جعل المشتق حقيقة في الماضي فالاولى حذف هذا التعليل
فان قلت حذف التعليل لا ينفع في تصحيح المرام اذ لو كان المعنى الاصل جزء المسمى
يلزم البتة عدم صحة التسمية بعد زوال ذلك المعنى فالاصل هذا التحقيق لا يتمشى على

ذلك

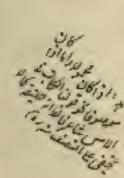
ذلك المذهب قلت على المذهب المذكور يكون جزء التسمية هو ذلك المعنى اعم ان يكون في
الماضي او في الحال فالتحقيق المذكور يجري على ذلك المذهب ايضا فان قلت لعل المحشي ايضا
اراد بذلك المعنى ما يتناول ذلك المعنى الاعم المذكور قلت ذلك المعنى الاعم حال القبل
الزوال فكيف يحكم بعدم الصحة التسمية بعد زوال الفناء الخ   قلت المراد بتعيين الذات
الخ يعني ان التعيين المعتبر في غير المطرد هو التعيين بحسب الوضع الثاني فالذات معنى في
غير المطرد اي بحسب الوضع الثاني غير معين في المطرد بل باق على عمومه والحاصل ان القارورة
وضعت لمعنى عام او لا ثم اختصت بالزجاج ثانيا فلما كان المعنى الثاني معينا كانت بحسب
الوضع غير مطردة بخلاف اسماء الزمان مثل فانها باقية على عموم وضعها الاول فلهذا كانت
مطردة والفرق بين هذا وبين ما ذكره بقوله ويمكن الفرق الخ هنا بقول ان القارورة
مثلا صار الموصوف معينا بحسب الوضع وهناك لا يقول بتحقق وضع ثان بل يقول ان
تعين الذات فيها قد استفيد من غلبة الاستعمال بدون وضع اخر او نقول انه هنا يقول
ان تعين الذات مستفاد من نفس الصيغة اما ان صار صيغة القارورة موضوعة للذات
المعينة وهناك يقول ان تعين الذات لم يفهم من نفس الصيغة بل لفظ القارورة
مستعمل في معناه العام لكن لما كان الفرد الزجاجي اشهر وكثير استعماله فيه ينتقل عند
سماع اللفظ القارورة الى هذا الفرد ويحكم بان المراد بالقارورة هو هذا المعنى العام
في ضمن خصوص هذا الفرد الا انه لم يجوز ان يكون المراد فردا اخر فتدبر هذا غاية ما يمكن
ان يتكلف هنا الا ان عدم التعرض لهذا الوجه الثاني والاكتفاء بالوجه الاول الثاني
هو الظاهر من كلام الش لان الظاهر ان المراد بالمطرد وغير المطرد هو انه قد يشتق من شئ
اسم الشئ باعتبار وجود الشئ الاول فيه وهذا قد يكون مستعملا في جميع ما اتصف بذلك
الشئ بهذا النحو الخاص وقد لا يكون مطردا بل يستعمل في شئ دون شئ ويكون المفروض

في كلا الموضعين هو موضع واحد وليس المراد انه قد يكون الشيء على ما يجب وضعه وليس فعاً
يجب وضع اخر او لسبب غلبة الاستعمال على ما ذكره اذ لا وقع له كما لا يخفى نعم لو دفع
الايراد المصدر بقوله فان قلت يا لا نم ان الاسماء لكان مثل ليس بها مر فانا نقول
ان المقتل مثلا موضوع لشيء ما وقع القتل فيه ولم يلاحظ فيه خصوصية ذات ثم لم يكن
الشيء الذي وقع القتل فيه هو المكان فقط في الواقع ولذلك يتوهم ان المعنى المفهوم
من المقتل هو مكان المقتل مع تعين الذات وهذا كما لا يصدق الضارب على من ليس
بينه وبين الضرب علاقة الثبوت وهذا لا يستلزم ان يخصص الضارب ولا يصير معينا
تعيينا ما كما لا يخفى فظهر ان الذات في هذه الاسماء مبهمة معرفة بخلاف نحو القارورة
اذ الذات فيها مخصصة بكونها زجاجية وهو ظ لكان هذا الوجه وجيه لكن الانصاف
انه مكابرة وان معنى المقتل مثلا هو مكان القتل لا شيء وقع فيه القتل ولذلك لم يعد
من الصفات ولم يصح مكان مقتل مكان مقتول فيه فافهم الثاني قد اختلف فيه
على ثلثة اقوال اه اعلم انه يمكن تحرير محل النزاع هاهنا بوجهين الاول ان يق ان الخلاف
في انا اذا قلنا زيد ضارب اما ان يكون المراد انه ضارب في الحال او في الماضي او الاستقبال
ففي الاول حقيقة اتفاقا وفي الثالث مجاز اجماعا وفي الثاني وقع الخلاف والظاهر انه
حقيقة في الحال فقط لانه يتبادر عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة ويؤيده تتبع موارد
الاستعمال ايضا والوجه الثاني ان يق ان النزاع في انه يجب ان يكون الضارب في الحال
مثلا مباشرا للضرب في الحال ويكفي كونه مباشرا في الماضي ايضا في صدق الضارب في الحال
عليه والظاهر هاهنا ايضا هو القول الاول بدليل التبادر وتتبع الموارد لكن هذه الاقوال
هناك لا نظير لها هاهنا ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين جميعا ثم انه اذا كان النزاع
على وجه واحد كان الاحد ثمرة النزاع في الوجه الاول مسلما متفقا عليه وكل من الطرفين

يحتمل لذلك فتدبر وقال بعض الفضلاء ان محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي
يناقض المعنى الاول او يضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود فانه يكون مجازا اتفاقا
على ما ذكره في المحصول وغيره هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد قاتل او سارق واما اذا كان
محكوما عليه كقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوه
فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن واستدل عليه بانه لو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال
بالنصوص السابقة في زماننا لانها مستقبلة باعتبار زمن الخطاب عند انزال الآية والاصل عدم
التجوز ولا قائل بامتناع الاستدلال انتهى كلامه رفع مقامه وانت خبير بان التخصيص الاول الذي ذكره
جيد لكن ليس فيما رايناه من كتب الاصول اثر منه وذكر بعض المحققين ان نسبة هذا الكلام الى المحصول
موجود في كتب بعض المخالفين ايضا قال ونحن لم نجده في المحصول ولا في كلام علماء الاصول انتهى
فكانه اراد تعميم الخلاف واما ما ذكره ثانيا من الفرق بين المحكوم به والمحكوم عليه فهو مبني على انه
فهم الخلاف على الوجه الاول الذي ذكرنا لان المتبادر من السارق هو كل سارق كما اعتبره المنطقيون
لا ان يكون سارقا في الحال فلا ينبغي الخلاف فيه واما على الوجه الثاني فيمكن ان يكون المراد بالسارق
هو كل احد يكون سارقا في وقت ما لكن مع ذلك يكون الخلاف في ان السارق في كل وقت هل يجب
ان يكون مباشرا للسرقة في ذلك الوقت او يكفي كونه مباشرا له في الزمان السابق عليه ايضا لا يتم الا
على الوجه الاول ويمكن ان يناقش فيه بانا لا نم صحة الاستدلال في الاحكام بمجرد تلك النصوص السابقة
ودعوى الاجماع عليه غير مسلم بل لنستدل بهذا مع ضميمة ان الشارع كان غرضه وضع قاعدة كلية
وانه لم يقصد اختصاص الحكم بالموجودين بل تعدى الحكم بظاهر اللفظ على السواء ايضا بدليل
آخر يدل على ان كل حكم حكم على احد ثابت لمن عداه ايضا مثل قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
الا غير ذلك فلا يبقى شيء وهو انه بناء على الوجه الاول ايضا لا يصح ما ذكره اذ ما ذكره انما يتم في القضايا
الكلية ولا فرق فيها بين الموضوع والمحمول اذ لا شك انه ليس المراد بقولنا كل سارق فاسق في الحال

بل المراد انه فاسق في الوقت الذي كان سارقا فيه فلا يصح الفرق بين الموضوع والمحمول في ذلك
واما في القضايا المذكورة فدعوى عدم تبادر الحال في الموضوع غير صحيح اذ لا شبهة في ان المتبادر
من الجاهل في قولنا جاء جاهل حاضر هو من كان جاهلا في الحال لا من كان جاهلا في الماضي او يكون جاهلا
بعد هذا فينبغي ان يق ان المتبادر من الموضوع والمحمول كليهما هو الحال فقط وان الشمول في القضايا
الكلية في الموضوع والمحمول انما يستفاد من قرينة لكن قد يشكل الامر في مثل قولنا ضربت جاهلا واكرمت
عالما مثلا فانه لا ريب في انه اذا كان جاهلا في وقت الضرب ولم يكن جاهلا الان يصح ذلك بل
لا يجوز واذا لم يكن عالما وقت الاكرام وصار في الحال عالما لم يصح هذا والتحقيق ان يق ان
المتبادر من المحكوم به مطلقا هو الحال وان ما ذكر من القضايا بالكلية انما يتم بقرينة عدم صحة التخصيص
مع عموم المحكوم عليه كما قررنا واما المحكوم عليه فان لم يكن متعلقا بفعل بل هو من متعلقات فعل القصد
به الدلالة على زمان خاص وجب ان يكون متصفا بالوصف العنوان في ذلك الزمان ففي قولنا
اكرمت عالما وقت الاكرام لا في الحال وكذا الحال في مثال الاستقبال وان كان مقيدا اه يجب
ان يكون عالما او من متعلقات فعل لم يقصد به زمان خاص فالمتبادر منه هو الحال نحو قولنا العالم
متكلم والجاهل شاعر والكاتب وجيه تاجر اذ ليس المراد انه وجيه في الماضي بل المقصود انه وجيه التاجر
الا غير ذلك من الامثلة التي لا شك في كون المتبادر من الموضوع فيها هو الحال واما نحو السارق
والسارقة فاقطعوا وقولنا السارق وجب قطع يده فانما يفهم الشمول فيها بالقراين وما ذكرنا
كله ظاهر بحيث لا يبقى فيه ثبوت شبهة بعد الرجوع الى موارد الاستعمالات وملاحظة المحاورات
مع فطرة سليمة وفطنة مستقيمة فتفطن ثم ان جميع ما ذكرنا في المشتقات جار في الجوامد ايضا اذ لا شك
ان المتبادر من قولنا هذا خمر انه خمر في الحال لا انه كان خمرا او سيصير وكذلك في قولنا الخمر نجس
يجب ان يكون خمرا في الحال وكذا في قولنا اشتريت خمرا وجب ان يكون خمرا وقت الشراء لا قبله
ولا بعده هذا وهذا يدل على ان الدلالة على خصوصية الزمان ليس بمفهوم الصيغة اذ لا يتصور ذلك

في الجوامد ونحوه مما ذكرنا من عدم دلالة الاسم على الزمان فعلى هذا يجب ان يق ان الدال
على خصوصية زمان الحال باعتبار الهيئة التركيبية اي الهيئة التركيبية في قولنا زيد كاتب يدل على انه
كاتب في الحال لا لفظ الكاتب وهذا في جانب المحمول ظ واما في طرف الموضوع فمشكل اذ ليس فيه
هيئة تركيبية فلا بد ان يق ان عقد الوضع فيه اي هذه النسبة الناقصة هو الدال على ذلك فتدبر
ثم اعلم ان ما ذكرنا كله انما هو اذا كان اللفظ مطلقا كان يق زيد ضارب مثلا واما اذا كان مقيدا
كان يق ضارب في الغد او الامس فان كان المراد انه يكون ضاربا في الغد مثلا فان قرر النزاع
على الوجه الاول فاما ان يق انه مجاز اذ هو حقيقة فيمن هو ضارب في الحال لا في الغد اجماعا ولا في
الامس على الخلاف المذكور واما ان يق انه حقيقة وان الخلاف المذكور انما هو في المطلق واما اذا
كان مقيدا فحقيقة في الضارب في الوقت الذي نسب اليه ان كان الغد فالغد وان كان
الامس فالامس والحق انه اذا كان او يكون زيد كان ضاربا في الامس فحقيقة قطعا واما اذا
لم يكن كذلك فالظ انه مجاز اذ الظاهر من الهيئة التركيبية في قولنا زيد ضارب انه ضارب في الحال
فاذا قيل في الغد صار مجازا في الهيئة التركيبية وهذا كالالفاظ في الفارسية زيد كاتب بود ديروز
وكاتب خواهد بود فردا ولا يق زيد كاتب است ديروز يا فردا فافهم وان قرر الخلاف على الوجه
الثاني فهو جار هاهنا ايضا لكن بالنسبة الى الغد والامس فيكون الخلاف في انه هل يجب ان يكون



مباشرا للضرب في الغد مثلا ام يكفي كونه مباشرا له في الزمان السابق عليه واذا تحقق الباعث
المعتبرة في كل مذهب يكون حقيقة ولا فرق في ذلك بين الامس والغد وان كان المراد انه
ضارب في الحال باعتبار ضربه في الغد او الامس فهو بناء على الوجه الاول حقيقة قطعا وعلى الوجه
الثاني مجاز في الغد اتفاقا وفي الامس وقع الخلاف المذكور ولو قيل المراد انه يصدق عليه في الحال
انه ضارب في الغد فان قلنا بصحة هذا المعنى على ما اعتقده المحقق التفتازاني فهو على الوجهين
حقيقة ولا فرق فيه بين الغد والامس وان قلنا بعدم صحته بل يجب ان يؤول بكونه في الحال

بحيث يصدق عليه الضارب في الغد مثلا كما زعم السيد الشريف فهو مجاز في الصورتين لان معناه
من كان ضاربا بالامس كان بالحقيقة المذكورة وهو ظاهر وبما قررنا ظهر ان ما نقلوا من الاجماع
على مجازية الضارب في الغد مبني اما على هذا المعنى فظاهر واما على المعنى الثاني على الوجه الثاني او على
المعنى الاول على الوجه الاول هذا غاية ما يمكن ان يقال في تحرير المقام وتقرير المرام والله الموفق
وبه الاعتصام   الش الجواب لانم ان نفيه الخ كان المجيب حمل قول المستدل انه يستلزم النفي
مطلقا على انه يستلزم نفي تحقق الضرب في الجملة الذي يتحقق بنفي جميع افراد الضرب فلذلك اعترض
بان نفي الضرب في الحال لا يستلزم نفي تحقق الضرب في الجملة اذ الضرب في الجملة اعم من الضرب
في الحال ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والكلام الصريح من كلام المستدل ان المراد ان النفي في
الحال يستلزم النفي مطلقا اي يستلزم نفي فرد ما من الضرب فيصح ان يقال انه ليس بضارب في الجملة
لا بمعنى انه ليس له الضرب في الجملة بل بمعنى ان فردا ما الجملة منتف عنه فيصدق عليه انه ليس بضارب
اذ ليس معناه الا ان ضربا منتف عنه وهو ينافي صدق ضارب عليه فيثبت المطلوب على هذا لا يخفى
ولك الجواب كما لا يخفى بل الصواب في الجواب على هذا ان يقال ان صدق قولنا ليس بضارب بهذا
المعنى لا ينافي صدق قولنا ضارب عليه بل المنافي له هو قولنا ليس بضارب اصلا وهو لا يلزم مما ذكره
وهو ظاهر وهذا هو الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل فما الفرق الخ وتوجيه قوله قلنا وقوله الجواب الخ
لا دخل على هذا اصلا واما ما ذكره الش في الجواب بقوله وقد يجاب فحاصله انه يصدق عليه انه ليس في الحال
بضارب واذا صدق عليه هذا يصدق عليه انه ليس بضارب لان صدق المقيد يستلزم صدق
المطلق وهو ظاهر ويرد عليه ان القائل بان الضارب حقيقة في الماضي لا يسلم انه يصدق انه في الحال
ليس بضارب بل يقول انه في الحال يصدق عليه الضارب باعتبار ضربه في الماضي ولو تمسك
بان الضارب المباشر في الحال يصدق عليه الضارب فيصدق على من ليس بمباشر في الحال انه
ليس بضارب بهذا الاعتبار فهو يرجع الى ما ذكرنا ولا حاجة اذا الى القول بانه يصدق عليه انه في الحال

لا يخفى ان الكلام في هذا المقام ... من الكلام ... حتى ... الا ... ضربه

الحال ليس بضارب وهو يستلزم ان يصدق عليه المطلق وهو قولنا ليس بضارب بل يكفي المستدل
يصدق ليس بضارب عليه في الحال اذ حاصل الدليل انه يصدق عليه في الحال انه ليس بضارب
وهو ينافي ان يصدق عليه في الحال انه ضارب فلا يكون في الحال ضاربا وهو المط هذا اذا قرر النزاع
على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين سابقا واما اذا قرر على الوجه الاول فلا يرد عليه ما ذكرناه
ثم اجاب عن اصل الدليل لو قد اشرنا اليه هذا على ما قررنا الجواب عن الاعتراض موجها وحاصله
ان صدق ليس بضارب عليه بحسب العقل بناء على انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو
يستلزم لكنه لا ينافي صدق ضارب عليه بل المنافي له هو صدق ليس بضارب عليه بحسب العرف وهو غير
م ولا لازم من صدق المقيد وهو ظ واما على ما ذكره الش فيمكن ان يقرر بوجهين احدهما ان صدق
قولنا في الحال ليس بضارب يستلزم ان يصدق عليه ليس بضارب في الجملة وهو لا ينافي صدق ضارب
عليه ولا يستلزم ان يصدق عليه انه ليس بضارب بحسب العرف يعني لا يقال في العرف انه ليس بضارب
بل يقال انه ليس بضارب في الحال على ان يكون قيدا للنفي وهو انما ينافي صدق ضارب في الحال
عليه لا صدق ضارب مطلقا وحاصله يرجع الى ما ذكرنا مع تطويل بلا طائل فتأمل في تقرير الش الجواب
الاعتراض وثانيهما ان صدق قولنا في الحال ليس بضارب انما يستلزم ان يصدق عليه ليس بضارب
في الجملة بناء على ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق ولا يستلزم ان يصدق عليه ليس بضارب
بحسب العرف اي لا يقال في عرف اللغة انه ليس بضارب بل يقال انه في الحال ليس بضارب على ان يكون
قيدا للنفي وهو انما ينافي ان يصدق عليه قولنا في الحال ضارب لا ان يصدق عليه ضارب ولكن
الحق ان عدم الصدق الاول لا يستلزم عدم صدق الثاني فتدبر ولا يخفى ان هذا انما يتمشى
على ما قرره الش من استلزام صدق المقيد للمطلق واما على ما ذكرنا من انه لا حاجة اليه على انه
يصدق عليه في الحال انه ليس بضارب وهو ينافي ان يصدق عليه في الحال انه ضارب وهو المط
لا يتاتى هذا كما لا يخفى بل الكلام على هذا ان صدق ليس بضارب عليه في الحال كما ذكرنا هو المط اذا كان

النزاع على الوجه الثاني واما اذا كان على الوجه الاول فتوجه الجواب على الوجه الثاني ولا يرد عليه ما ذكرنا
من قولنا ولا يخفى كما لا يخفى فافهم   فالجواب بانه يفهم في العرف الخ فيه ان مراد المجيب انه لم
ليس
ذكرنا ان يصدق عليه انه ليس بضارب وهو ينافي صدق ضارب عليه بحسب العرف فلا يكون ضاربا وهو
المط لكن ذكر انه على السر في المنافاة المذكورة هو فهم الدوام بحسب العرف في جانب النفي الدائم
المفرد وهو ظ انه لا يرد عليه سوى ما ذكره الش من انا لا نم صدق ليس بضارب عليه بحسب العرف بل الم
هو صدقه بحسب العقل واما على تقدير تسليم صدقه عليه بحسب العرف فلا يرد عليه شيء مما اورده
المحشي لا يخفى ولم اقم كما لا يخفى وقد يقال انه لو تم ما اورده يرد على ما ذكره نفسه في توجيه كلام
الش حيث قال وذلك لفهم منها التقييد بالحال بتقييد الزمان فيها وذلك لان الاعتراض
هو ان النفي اللازم كما قررت هو النفي في الجملة وذلك لا ينافي الثبوت بالجملة فالجواب بانه
يفهم في العرف من النفي في الجملة النفي في الحال وهو ينافي الثبوت في الحال بناء على انه يفهم
منه ايضا الثبوت في الحال لا يدفع السؤال وانت خبير بان النفي في الحال ايضا قد لزم على تقريره
فلا يمكن الايراد عليه بهذا التوجيه ثم يرد عليه انه على هذا لا حاجة الى القول بان النفي في الحال يستلزم
النفي مطلقا بل يكفي ان يقال انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو ينافي صدق ضارب
عليه بحسب العرف وهو ظاهر ايضا اذ الحاصل في الدليل ان صدق ليس بضارب ينافي صدق ضارب
عليه لانه يفهم الحال من ضارب بحسب العرف يلزم استدراك في اذ يكفي اولا القول بانه يفهم
من الضارب الضارب في الحال فيكون حقيقة في الماضي فيكون في المقدمات لغوا ومحضا لو
قيل ان مقصوده الاستدلال من المنافاة المذكورة على فهم الحال منه فيه انه لا يدفع الاستدراك
ذلك
ايضا اذ يكون ان يقال انه يتحقق المنافاة بين قولنا ضارب وليس بضارب بحسب العرف وما
الا لفهم الحال منها فيكون حقيقة فيه وهو اخصر ويكون بانه ما ذكره مستدركا يرد عليه انا لا نم انه
ليس ذلك الا لفهم الحال منها اذ يجوز ان يكون ذلك لفهم الدوام من النفي هذا والتحقيق ان يقال انه

ليس المراد الجزم بان منشأ المنافاة هو فهم الحال بل المراد بانه يحتمل ان يكون السر في المنافاة
هو هذا وكلام السيد الشريف صريح في ذلك وحمل كلام المحشي ايضا عليه غير بعيد مع بعد دفع جميع ما ذكر
الا ما ذكرنا اولا من انه لو كان السر هو فهم الدوام ايضا لم يلزم مفسدة ولا تتأتى ايرادا سوى ما ذكره
الش الا ان يقال ان ذكر هذا الاحتمال يصير منشأ لظهور الايراد الذي ذكره الش لانه اذا قيل
ان منشأ المنافاة هو فهم الدوام ثبت ظاهرا ان الدوام لم يلزم مما ذكرت وفهمه من ليس بضارب
في العرف لا ينفعك اذ لم ينفع صدق ليس بضارب بحسب العرف كما قرره الش فالاولى ان لا
يتعرض لهذا الاحتمال في تقرير الجواب حتى لا يصير جوابه واضحا جدا او يقال ان هذا القول يعتبر
لمعارضة مع الدليل بان يقال لا يمكن ان يطلق في عرف اللغة سلب الضارب مطلقا على الشخص المفروض
اذ المفروض ان السلب لم يثبت له دواما وقد قلتم ان اطلاق السلب يفهم منه الدوام والواجب
بانه يجوز ان يكون الاطلاق عليه من باب المجاز فيحصل المنع وجه اخر وهو ان يقال على تقدير تسليم
انه يطلق عليه السلب المطلق في عرف اللغة فلا نم انه يجاز في اطلاق الثبوت لان منافاة الاطلاقين
السلب لاطلاق الثبوت انما هو اذا كان كلا الاطلاقين بطريق الحقيقة واما اذا كان احدهما بطريق
المجاز فلا وهو ظ ولا يبعد ان يحمل كلام المحشي على احد من هذين الوجهين فتامل   فتامل فيه لعل
الوجه التامل ما سيذكره الكلام على شارح الشرح   اما اولا فلتصريحه بان ما هو علامة المجاز اه فيه
بحث لان مراد شارح الشرح ان علامة المجاز هو صحة النفي بالكلية اي ان يقال انه لا يصدق
عليه الضارب مثلا اصلا وهذا لا يلزم مما ذكرت بل اللازم هو صحة النفي في الجملة فلا يلزم كونه مجازا
وليس مراده ان علامة المجاز هو صحة النفي في جميع الازمنة اي ان يقال انه ليس بضارب في شيء
من الازمنة وهو ظ انه على هذا لا يلزم ان يكون المشتق حقيقة في المستقبل على ما ذكره في ذلك التحقيق
الاجماع على انه لا يصدق في الحال الضارب على الضارب في المستقبل الا ان يكون مجازا فيه ولان
صدق عليه الضارب في المستقبل ويكون في ذلك الوقت حقيقة نعم لا يصدق عليه انه ليس بضارب

في شيء الازمنة وليس الكلام فيه عرفت بخلاف ذلك في الضارب في الماضي اذ الخصم لا يسلم انه
لا يصدق عليه في الحال الضارب اصلا بل يقول انه يصدق عليه في الحال الضارب باعتبار ضربه
في الماضي ولا يلزم ما ذكره المستدل ايضا كما قرره هذا ولا يخفى ان ما ذكرنا صريح عبارة شارح الشرح
من غير تكلف واما السيد الشريف فانظر ايضا ان مقصوده ذلك وتوجيه كلامه ان اردتم به
انه انتفى عنه في الحال الضارب في جميع الازمنة اي لا يصدق عليه في الحال شيء من افراد الضرب
لا الضرب في الماضي ولا الحال ولا الاستقبال منعناه وان اردتم انه لا يصدق عليه في الحال الضرب
الحالي سلمناه ولا منافاة وليس مقصوده انه يجب ان لا يصدق عليه الضرب في شيء الازمنة ليلزم
المنافاة حتى يرد عليه ما اورده المحشي فتامل لكن في بعض الحواشي قد صرح انه قد عرفت انه لا حاجة
في التصريح بنفي الاستقبال ايضا لكن بالمعنى الذي ذكرنا لا بالنحو الذي فهمه المحشي ويمكن دفعه
السبب انه لا يخفى ان النزاع اذا كان على الوجه الثاني ان يكون يمكن ان يكون مراد شارح الشرح
من جعل القيد بعد النفي التنبيه على ما ذكرنا سابقا من انه لا يتم ما ذكره الش بدون التمسك
بالتقرير الاول للدليل وان كان على الوجه الاول فالوجه ما ذكره المحشي فافهم وكذا قيل ان يكون
مباشرا كذا في اكثر النسخ ولعله هو الصواب قيل ان لم يكن مباشرا كما وقع في بعضها فتدبر
لكن اذا قرر بالتقرير الاول اه فيه ان حاصل النقض انه يصدق عليه انه ليس بضارب
في المستقبل وهو يستلزم ان يصدق عليه انه ليس بضارب وهو مناف لصدق ضارب عليه فيكون
صدقه عليه مجازا اذ علامة المجاز هو النفي الذي ينافي الاثبات ولا يخفى ان هذا الاستدلال
تام ولا دخل فيه لكون المنفي فيه هو المعنى الحقيقي او المجازي اذ على كلا التقديرين يلزم صدق
ليس بضارب ايضا وهو مناف لصدق ضارب بحسب العرف وهو الدليل ولا يمكن الجواب عنه
الا بانه لا يلزم ما ذكرت صدق ليس بضارب عليه بحسب العرف بل صدق عليه في الحال اي يصدق
نفي الضارب باعتبار هذا المعنى المجازي وهو لا ينافي الاثبات وهذا هو الجواب الذي ذكره

الش عن اصل الدليل فتامل فيه هذا على انه يمكن ان يقال ان صدق الضارب على زيد باعتبار
ضربه في المستقبل وان كان مجازا لكن صدقه عليه في المستقبل حقيقة فهو فرد حقيقي للضارب
ولا نقول ان يصدق عليه انه ليس بضارب في المستقبل الا افراده ولا يمكن ان يقال ان النفي
هو المعنى المجازي كما لا يخفى وقس على ما ذكر الحال في جانب الماضي ايضا نعم يمكن ان يقال ان الاطلاق
ليس بضارب في المستقبل في الحال مجازي بناء على انه يشترط في الاطلاق الحال ايجابا او سلبا هذا
كله اذا كان النزاع على الوجه الاول واما اذا كان على الوجه الثاني فما ذكره من ان النفي للمعنى
المجازي تام على وجه غير تام على اخر بيانه ان الضارب في الماضي مثلا يمكن اخذه على وجهين احدهما
ان يكون المراد الضارب الذي ضربه حاصل في الزمان الماضي حتى يكون معنى زيد ضارب ان
زيدا ضارب يكون ضربه حاصلا في الماضي وعلى هذا صح حقيقة منجز وثانيهما ان يكون المراد انه
في الماضي ضارب وانت خبير بانه اذا كان النزاع في الوجه الثاني ايضا يمكن نقض الدليل
بهذا الوجه بان يقال يصدق على زيد المباشر للضرب في الحال انه ليس بضارب في الماضي
بهذا المعنى وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق فيصدق عليه ليس بضارب الا ان الدليل
وعلى هذا ايضا لا تم ان النفي وارد على المعنى المجازي بل الظاهر انه وارد على المعنى الحقيقي كما يظهر
انه وليس النفي ايضا في هذه الصورة مستعملا بطريق المجاز كما قلنا في الاحتمال السابق كما
لا يخفى هذا وما ذكرنا يستنبط حال المعارضة التي ذكرها ايضا اذ ظهر ان كون الضارب في الماضي مجازا
لا يظهر الا على ما بينا في السلب والا فكون حقيقة غير مسلمة على تقدير كون النزاع على تقدير كون
النزاع على الوجه الاول تم واذا كان النزاع على الوجه الثاني فاذا كان المراد منه الوجه الاول من
الوجهين المذكورين انفا فتم ايضا واما اذا كان المراد الوجه الثاني فلا كلام فيه مجال كما يظهر
من التامل فيما ذكرنا فتحرير محل النزاع فتامل ثم بعد هذا كله يمكن تقرير النقض بحيث يندفع
ما ذكره بلا كلفة بان يصدق على زيد المباشر للضرب في الحال انه ليس بضارب في الاستقبال

فيلزم ان يصدق انه ليس بضارب وهو علامة المجاز ولا يمكن ان يقال ح ان المنفي هو المعنى
المجازي اذ ليس المنفي ح الا الضرب الحالي وهو معنى حقيقي فتدبر ثم اذا جعل القيد
اه لا يخفى انه اذا كان النزاع على الوجه الاول فصحة النقض على التقرير الثاني ايضا غير صحيحة
على ما زعمه في التقرير الاول بناء على ان المتبادر من اطلاق السلب والايجاب هو الحال فالسلب
في الماضي والاستقبال يكون مجازا واما اذا كان على الوجه الثاني فلا ريب في صحته لكن بعد ما
سبق ان هذا التقرير لا يكاد يستقيم على الوجه الثاني فتدبر فلا يخفى ان هذا اه فيه كلام يعني ان اشار بها
على استدلال من جانب الشرط كما في النسخ والصواب اللاحق الا ان يقال انه متعلق بقوله
تحصيل الجواب وهو بعيد جدا ثم لا يخفى ان ما ذكره المحشي في التتميم قد ذكره المستدل ايضا بقوله
فان اطلاق الصيغة الماضي اه فما ذكره المستدل تام ولا يحصل الجواب عنه ولا حاجة الى التتميم
الذي ذكره المحشي نعم لو قيل في الاستدلال فان اطلاق صيغة الماضي على الحال بعيد لكان
تحصيل الجواب والتتميم المذكورين وجه وغاية توجيه الكلام ان يقال ان قوله بهذا تحصيل الجواب
اشارة الى الجواب عن الاستدلال بانه لو ان مرادهم من قام بانه قام به في الحال وبعد الحكم
المراد لا مشاحة في استعمال صيغة الماضي في خصوص الحال واما ما ذكره في التتميم فلا يمكن جعله
تتميما للاستدلال بحيث يدفع هذا الجواب كما لا يخفى بل نقول انه لما تراءى بحسب الظاهر
الاستدلال المذكور انه يجب حمل صيغة الماضي على خصوص الماضي واذا لم يحمل على خصوصه
كما اعترفت به يلزم تناوله للاستقبال ايضا اذ لا قرينة مخصصة بالماضي والحال فذكر المحشي
في تتميمه بحيث يندفع هذا الايراد ان تخصيصه بالماضي خلاف الاجماع وكذا تتميمه بحيث يتناول
الاستقبال فلا بد ان يحمل على الماضي والحال فتامل الش قالوا ولا اجماع اهل اللغة اه
قد ظهر ما ذكرنا من التفصيل في صدر المبحث هذا الاستدلال بوجه يلائم وجه وبأي معنى وكيف يصح
الجواب عنه وبم يمكن الترديد وكذلك قد لاح حال ما ذكره في الجواب ايضا بحيث لا يحتاج الى التامل الفكر

انها عادة وتكراره فتذكر ثم اعلم ان ما ذكره دليلان احدهما انهم اجمعوا على صحة ضارب امس
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الماضي وثانيهما انهم اجمعوا على ان الضارب في الماضي
في الامس اسم الفاعل واسم الفاعل انما يطلق في العرف حقيقة على ما كان فاعلا فاعلا حقيقة فلو لم
يكن المتصف بالضرب المنقضي ضاربا حقيقة لما تحقق عادة الاجماع على كونه اسم الفاعل اذ ح يكون
اطلاق الاسم الفاعل عليه مجازا وبعيد وقوع الاجماع على كونه اسم الفاعل مجازا ففي الاول تثبت
باطلاق الضارب باعتبار الضرب المنقضي وان الاصل في الاطلاق الحقيقة وفي الثاني تمسك بوقوع
الاجماع على كون الضارب المذكور اسم فاعل وانه لو لم يكن ضاربا حقيقة لما وقع الاجماع فظهر الفرق
بين الدليلين وما قررنا بان الوجه في ان الش ذكر قوله والاطلاق اصله الحقيقة بعد الوجه الاول لانه
تمام الكلام كما فعله بعضهم وقال اجمعوا على صحة ضارب امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال
الحقيقة اذ ح لا يكونان دليلين بل دليل واحد تمسك فيه بشيئين وحاصله ان المشتقات كالضارب
والفاعل قد يطلق باعتبار ضرب وفعل قد انقضى والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة
في الماضي فتامل اقول يمكن ان يكون المراد اه توضيحه انهم اجمعوا على ان الضارب في الضارب
في الامس اسم للفاعل فقد اطلق لفظ الفاعل على من كان فاعلا فلو لم يصدق عليه الفاعل حقيقة لما
تحقق عادة الاجماع على كونه فاعلا هذا اذا اردنا جعلها دليلين وان جعل دليلا واحدا نقول
فقط اطلق لفظ الفاعل على من كان فاعلا قيل والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الماضي
فيكون تمام الكلام وجها واحدا التمسك فيه اولا بمثال الضارب وثانيا بلفظ الفاعل كما عرفت في
الحاشية السابقة فتامل فيه ان قوله فتامل فيه اشارة الى انه لا مجال للمنع وللمنع فيه مجال والله اعلم
تتميم لا بد من اعتباره اه هذه الحاشية ينبغي ان يكون مقدمة على الحاشية السابقة ولعله وقع
سهوا او توهم انه ينبغي تاخير هذا القول كما فعل بعض الشارحين على ما نقلنا فاخر لما اشارة لا هذا
هذا واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال جيد فيندفع به جواب الش لكن كون الاصل في الاطلاق

الحقيقة وان كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا ان الظن ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد
عليه ولا يحصل به ظن يمكن الاستناد اليه وانهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة واطبقوا على انه ابلغ
من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له نعم اذا كان استعمال
اللفظ في معنى قد شاع وذاع وكثر وتكرر ربما يحصل الظن بانه معنى حقيقي له وتحقيق ذلك في اكثر المواضع
التي تمسكوا فيها بهذا الاصل حكم الاشتقاق معنى حقيقي له وتحقق ذلك في حكم هذا ثم ان ما ذكره المحشي
في التتميم هو الوجه الاول ويندفع به الجواب الذي ذكره الش واما الوجه الثاني فلا يجري فيه ظاهرا اذ ليس
فيه حديث اصالة الحقيقة بل بناؤه على انه لو لم يكن حقيقة لما وقع الاجماع عادة وتوجيه جواب الش
انا لا نم ذلك والسند وقوع الاجماع على كون الضارب في الضارب في الغد اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا
لكن يمكن ان يتم على هذا التقرير بان يق انه يستبعد عادة وقوع الاجماع على كون اسم اسم فاعل ما لم يكن
المتصف به فاعلا حقيقة فكلما وقع فيه الاجماع يحكم بكونه حقيقة ما لم نعلم قطعا كونه مجازا كما في ضارب
غدا ولعله لاجل هذا عن تعسف فتامل من المنع والسند والنقض المنع هو انا لا نم انه لما يلزم من صحة
الاطلاق وكونه اسم فاعل كونه حقيقة والسند انه يجوز ان يكون مجازا والنقض انه لو تم لدليلكم
لزم ان يكون حقيقة في ضارب غدا ايضا مع انه مجاز اتفاقا فافهم الش قوله ثانيا لو لم يصح المشتق
الخ هذا الدليل انما يدل على الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرنا في تحرير محل النزاع كما لا يخفى
الش والجواب انه مجاز لامتناع الكافر الخ وقد حمله بعض المحشين على انه منع لكون الاطلاق المؤمن
على النائم والغافل حقيقة بل انه مجاز والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما في الجملة واما الاطلاق
الحقيقي فلا واجراء احكام المؤمنين عليهما لا يستلزم كون اطلاق المؤمن عليهما حقيقة لغوية ولما
كونه حقيقة شرعا فلا نضرنا لان الكلام في مقتضى اللغة على قاعدة الاشتقاق وقوله لامتناع الكافر تاكيد
لهذا المنع انتهى ولا يخفى ان هذا المحمل مع كون اطلاق المؤمن عليهما حقيقة وانه مجاز في كلام الش
من غير تكلف لكن لما كان القول بان الاجماع انما هو على صحة الاطلاق مجازا بعيدا اذ يغير ليس

في كلام الش تعرض لما تمسك به المستدل من اجراء احكام المؤمنين عليهما لم يحمله السيد الشريف
على ذلك الوجه وقال الاظهر ان يق معارض للدليل بان ما ذكرتم واشاله مجازات ولا يصح الاطلاق
المشتق حقيقة باعتبار معنى زائل بدليل استعمال كافر اه وتبعه المحشي اليفوني فنقول والجواب
بالحل اي الجواب من الاستدلال واما المعارضة فتمام عنده ثم لا يخفى انه لا شك ان الايمان
في اللغة هو التصديق وان المؤمن والمصدق مترادفان فيها وانه لا يق المصدق لمن لم يصدق
بالفعل باعتبار ان التصديق كان حاصلا في خزانة نعم اذا كان استعمال الايمان بهذا المعنى كما
مع ان المحشي بعيد والحل بحيث لا يلزم ارتكاب المجاز والا فيمكن الجواب من الدليل بان
اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجاز باعتبار انه كان مؤمنا في الماضي ولا حاجة الى تغيير
معنى الايمان كما نقلنا عن بعض المحشين ويمكن الجواب بان المسلم انما هو اطلاق المؤمن
بحسب العرف مطلقا او عرف الشرع على النائم والغافل والاجماع انما هو عليه والايمان بحسب
العرف هو بمعنى التصديق بالمعنى الاعم فيصح اطلاقه عليهما حقيقة واما بحسب اللغة فلا نم اطلاقه عليهما
وهذا الجواب جيد لكن في كلام المحشي اجمال يابي ظاهرا عن حمله عليه فتامل واما الجواب بتخصيص
الدعوى اي هذا جواب عن المعارضة والاستدلال معا بان النزاع انما هو في اسم الفاعل الذي
كان بمعنى الحدوث دون الثبوت فما ذكره المستدل من مثال المؤمن الذي هو حقيقة
في الماضي وكذا ما ذكره في المعارضة من الامثلة التي ليس بحقيقة في الماضي ليس بمعنى الحدوث
بل بمعنى الثبوت وليس النزاع فيه بل اذا كان بمعنى الثبوت فقد اعتبر في بعضها الاتصاف
به مع عدم طريان المنافي الوجودي كما في مثال المؤمن فانه يصدق على النائم حقيقة باعتبار
عدم طريان المنافي الوجودي للايمان عليه واعتبر في بعضها الاتصاف به بالفعل كما في مثال
الحلو والحامض فانه اذا فرض انه زال حلاوة شيء ولم يطرء عليه طعم اخر لم يصدق
عليه انه حلو بل يجب في صدق الحلو عليه كونه حلوا بالفعل هذا التفصيل ما ذكره شارح الشرح

بل يجب ان يكون الضرب ثابتا له بالفعل او يكفي ثبوته في الماضي ايضا وعلى التقديرين اذا زال
المعنى من شيء لم يطلق عليه الضارب والى هذا اشار بقوله انه لا يطلق اللفظ حقيقة على المحل مع زوال
المعنى عنه لكن النزاع في انه اذا كان مباشرا للضرب في الماضي كان معنى الضارب باقيا فيصدق الاطلاق
الماء على ما لم يكن ماء بالفعل يوجب ان لا يطلق الضارب على من لم يصدق عليه الضارب بالفعل
ولا يوجب ان لا يصدق على ما لم يكن مباشرا للضرب بالفعل وكان مباشرا له في الماضي اذ
الكلام في انه يصدق عليه الضارب بالفعل وان لم يكن مباشرا للضرب بالفعل هذا اذا قرر النزاع
على الوجه الثاني الذي ذكرنا في تحقيق المبحث واما اذا كان على النحو الاول وهو ان النزاع في انه
اذا قيل زيد ضارب هل يجب ان يكون المراد انه ضارب في الحال ام يجوز ان يكون المقصود
انه في الماضي ضارب يمكن تتميم هذا التنبيه فانه اذا صار الماء هواء لا يطلق عليه انه ماء فعلم ان معنى
قولنا انه ماء في الحال اذ لو امكن ان يريد انه ماء في الماضي لصدق عليه ايضا انه ماء اي في الماضي
وكذا الحال اذا وقع موضوعا فانه لا يصح ان يق ان الماء حاضر ويراد به الهواء فعلم انه يجب
ان يراد بالماء هو الهواء بالفعل ولا يصح ارادة الماضي وكذا القول في الامثلة الاخرى
لكن الكلام في ان محل النزاع على هذا التقرير ليس بخفي كثيرا من التنبيه المذكور بل المتبادر
من قولنا زيد ضارب قولنا هذا ماء كلاهما هو انه ضارب وماء في الحال للذي زمان اخر ولا تفاوت
كثيرا بينهما في الجلاء والخفاء كما لا يخفى ثم انه يرد على الوجهين ان عدم اطلاق الماء مثلا على الهواء
باعتبار ان الهواء مع الصورة النوعية المخصوصة ليس بماء لا في الحال ولا في الماضي فكيف يصح
اطلاق الماء عليه حقيقة ولو قيل انه يطلق على محل الصورة الهوائية في الماضي انه ماء ولا يطلق
عليه انه ماء في الحال كما اشار اليه قوله ولا يكفي كون المحل ماء في الماضي فلا نم ايضا ان اطلاق الماء في
الماضي على المحل فقط حقيقة بل لعل ان اطلاق الماء في الماضي حقيقة على مجموع المحل والحال الذي
هو الصورة المائية ثم ان ما ذكره وان كان تنبيها لكن ما ذكرنا تنبيها على انه لا يصلح للتنبيه فتنبه الش

وان لم كان كافرا مؤمنا معا حقيقة قال الفاضل الابهري والقدر لا استلزام عدم صحة سلب
احدهما عنه لكنه يصح اجماعا ان كل مؤمن ليس بكافر وكل كافر ليس بمؤمن انتهى وفيه تكلف
والحق ان المحذور نفس اطلاق المؤمن والكافر على شخص واحد حقيقة لانه مستنكر جدا لا يقع
في اللغة قطعا ونظر الشارع انما هو اليه فتقدير الش ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة
قال الابهري واللازم باطل لانهم لو كانوا كذلك لما صح سلب الكفر عنهم لانه من علامات المجاز لكن
يصح سلبه عنهم اجماعا الا انه لو كان كذلك لجاز اطلاق الكفار عليهم لكن لا يجوز لانه قاطع بانه ربما
جاز اطلاق الكفار عليهم لغة لكن يمتنع شرعا تعظيما للصحابة ولانه لا يتوجه مثله في النائم والنقيضات
والحلو والحامض والعبد والحر كما في مثنى ممتنعا او لا باحد التقديرين ثم اتصف الاخر بالعقد الاخر فانه لو
قيل ان كان اطلاقهما عليه حقيقة لم يصح سلب واحد منهما حقيقة لكن يصح اتفاقا لاستلزام
الدليل بخلاف ما لو قيل كان اطلاقهما عليه حقيقة مجازا اطلاق كل منهما عليه لكنه لا يجوز فانا
لا نم لجواز هجر الحقيقة لغة او شرعا لا لجواز اطلاق الحامض على الحلو الذي كان حامضا
او لانه لو اطلق الحامض على العنب الحلو لعد مخلطا من الكلام انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من
التوجيه تكلف مع انه يمكن ان نعترض عليه بان الم هو انه يصح سلب الكافر بحسب الشرع عنهم واما
بحسب اللغة فلا والحاصل ان الكافر صار في الشرع بمعنى الكافر بالفعل فلذا يجوز سلب المعنى الشرعي
عنهم دون المعنى اللغوي فالاولى ان يحمل على ظاهره من ان المحذور هو اطلاق الكافر عليهم
وعلى هذا التوجيه وان كان يرد عليه ايضا ان الم هو ان اطلاق الكافر بحسب الشرع عليهم مستنكرا
لا بحسب اللغة وقد عرفت انه بحسب الشرع بمعنى اخر ولو سلم ان اطلاق الكافر بحسب اللغة ايضا
عليهم مستنكر ويرد عليه ما نقل الابهري من انه لعله جاز ذلك بحسب اللغة لكن يكون ذلك
الاستنكار والمنع من جانب الشرع لكنه يندفع كلا الايرادين بما ذكره شارح الشرح والسيد
الشريف وتبعهما المحشي اليفوني في حاشية الحاشية من انه ليس الاعتماد على خصوص هذا المثال بل المراد

ان استقرا الجزئيات يفيد الظن بذلك ولا يخفى ان الحمل على الكذا والتمسك بهذا الجواب
لدفع كلا الايرادين اولى من حمله على خلاف الظاهر لدفع احدهما والتمسك بهذا الجواب لدفع
الاخر فتدبر ثم ما ذكره اعتراض انه لا يجرى مثل هذا التوجيه المزيف عنده في الامثلة الاخرى
مزيف لانه لو قيل لو كان الماضي مثلا حقيقة باعتبار حصوله في الماضي لصح اطلاق الحلو والحامض
معا على شئ واحد لكنه لا يصح بحسب اللغة كما يشهد به تتبع موارد استعمالاتهم لكان اشد الالتفات وما
اورده من انه يجوز ان يكون الحقيقة لغة او شرعا ورد عليه ان الظن قطعا بحسب تتبع موارد
استعمالات اللغة انهم لم يطلقوا الحامض على شئ ولم يستعملوا الحامض مثلا فيما كان حامضا قبل
وبه يحصل ما هو المقصود في هذا الاصل واما احتمال ان يكون الحامض بحسب الوضع عاما لكنه هجر لم
يستعمل في الحامض في الماضي اصلا فلا يضرنا لان الغرض الاصلي في هذا الاصل ان اهل اللغة لم يطلق
المشتق على من قام به في الماضي واما ان الواضع وضعه لاي معنى فلا يهمنا ولم يتعلق به غرض ولا
سبيل الى العلم به في شئ من المواضع الا بالنقل لا يقال الهجر لا يكون شائعا اذ الكلام في جميع
المشتقات واما اذا كان في بعضها مثل الحلو والحامض كما هو المفروض فلا لانا نقول ان المستدل
يدعي اي باستقراء الجزئيات حصول الظن بانه ليس عدم الاطلاق بعد انقضاء المعنى
المعنى بسبب مانع في خصوص بعض الامثلة بل حكم الجميع واحد ح فلا يخ اما ان لا يكون حقيقة
بعد انقضاء المعنى او كان لكن قد هجر بالكلية في جميع المشتقات وعلى التقديرين يثبت المط
فتامل واما احتمال انه لعله هجر ذلك شرعا فلا اتجاه له لان المستدل يدعي انه بحسب اللغة ايضا
لم يصح فاحتمال الهجر بحسب الشرع غير معقول ولا ارادة ان الهجر بحسب اللغة كان ناشئا من الشرع
لا ان الهجر بحسب اصطلاح الشرع فهو احتمال لا يعارض ما ادعاه المستدل من الظن لكمال بعده
مع انه ايضا لا يضر المستدل كما عرفت على انه يمكن ان يقال الاصل بقاء المعنى الاصلي وعدم الهجر لا لغة
ولا شرعا فافهم واما قوله لا الجواز الخ فكانه دفع لما يتوهم من وجه اخر لقوله فانهم لا يقولون كان بناء الاهر

٤

على توهم انه يصح اطلاق الحامض على التمر الحلو باعتبار انه كان حامضا اولا فلا يصح قول المستدل
لكنه لا يجوز ووجه الدفع ظهور عدم صحة ذلك الاطلاق وانه لو اطلق لعد مخالفا من الكلام واما
العدول من التمر الى العنب فكانه لتفنن في السياق وتغييره المذاق لا لتفاوت بين العنب
والتمر في ذلك المعنى فتدبر في الحاشية وبين ان يكون بعدم المانع الصواب لوجود المانع
في الحاشية لان الاصل ان لا يحتاج المقتضي الخ بناء على ان الاصل العدم وانت خبير بان
التمسك بهذا الاصل في امثال هذه المواضع ضعيف جدا كيف وفي اكثر المواضع التي تمسك
به فيها يمكن ايراده من جانب الخصم ايضا كما انه يمكن ان يقال فيما نحن فيه ان الاصل هو عدم استقلال
المقتضي فتدبر والضمير في قوله ويستند عدم السبب اليه راجع الى الشئ لا الى عدمه وههنا
اكثر قالوا انه لو اشترط بقاء الخ هذا الدليل لو اجرى بناء على الوجه الاول الذي ذكرنا
في تحقيق المسئلة وهو انه هل يكون المراد بقولنا متكلم مثلا انه متكلم في الحال ام يصح ارادة انه
متكلم في الماضي فانما ينتج لو كان الطرف المسلم في النزاع الثاني هو الشق الاول المذكور
هناك وهو وجوب المباشرة في الوقت الذي حكم بثبوت المشتق فيه واما لو كان المسلم
الشق الثاني اي كفاية المباشرة في الوقت السابق ايضا فلا اذ يمكن ح ارادة الحال في متكلم
مثلا اذ يجوز ان يصدق على زيد انه متكلم في كل ان يفرض بعد زمان تكلمه وان كان مباشرة
المتكلم وقع في الزمان السابق لا في الحال ولو اجرى بناء على الوجه الثاني وهو ما اشرنا اليه
اليه فانما ينتج ايضا لو كان الطرف المسلم في النزاع الاول هو الشق الاول واما لو كان المسلم
هو الشق الثاني فلا اذ يمكن ان يصدق ح حقيقة انه متكلم اي في الماضي فلا محذور فيه اذ قد وقع
المباشرة فيه فتامل الشرح لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة اي لا يمكن ان يصدق حقيقة
على شئ الخ واللازم باطل بالاتفاق لانهم اتفقوا على انه اذا اطلق متكلم مثلا على من تكلم
في حال تكلمه كان حقيقة وصدقا وقال الابهري مراده انه لو اشترط البقاء لامتنع ان يكون

متكلم حقيقة لانه يمتنع كونه حقيقة في المستقبل بالاتفاق وكذا في الماضي والحال لامتناع بقاء اجزائه
واذا امتنع كونه حقيقة في شئ من الازمنة الثلثة امتنع كونه حقيقة مطلقا لانحصاره فيها واما
بطلان اللازم فلان كل لفظ مستعمل يجوز كونه حقيقة لوجوب ان يكون له معنى وضع له اولا يجوز
استعماله فيه فالمراد بقوله لما كان مثل متكلم ومخبر حقيقة سلب امكان كونها حقيقة لا سلب الاطلاق
اذ لا امتناع في وضع اللفظ لشئ وعدم استعماله فيه اتم على ما بينا من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة انتهى
وانت خبير بانه على ما ذكرنا لا حاجة الى ما ارتكبه على انه يرد عليه انا لا نم انه يلزم ان لا يمكن له حقيقة اذ
يجوز ان يكون متكلم مثلا حقيقة في الحال لكن لا يمكن تحقق معناه اذ قد يكون اللفظ موضوعا
للامور المستحيلة فيكون هو ايضا من هذا القبيل والحاصل ان القدر المسلم ان كل لفظ وضع لمعنى
يمكن استعماله فيه بلا شك في امكان الاستعمال فيما نحن فيه واما انه لا بد ان يكون استعماله فيه صحيحا بحسب
العقل والا يكون كاذبا فغير مسلم نعم نم ايضا انه لا بد ان يكون استعماله فيه بحيث يخطئه اهل اللغة
من حيث اللغة وفي ان ما نحن فيه ايضا كذلك فتامل ثم ان بعض المحققين ذكر ان هذا الدليل على
تقدير تمامه يدل على عدم اشتراط الاتصاف بالمبدأ في شئ من الازمنة الثلثة كما هو الظاهر المسئلة
الاتية وفيه تامل اذ كون الجزء الكلام موردا غير قارة تقتضي ثبوتا عدم وجودها قبل حصول
الاجزاء وانقضائها بعده لا تدل الا على عدم تحقق الاتصاف بها في الحال الذي هو الان الحاضر
اذ كل ان فرض فان كان قبل حصول الاجزاء فلم يوجد وان كان بعده فقد انعدمت فلم يتحقق
الاتصاف بها في شئ من الانات واما على عدم الاتصاف بها في الزمان الماضي او المستقبل فلا
اذ تلك الاجزاء او جدت جميعا في الزمان الماضي فتحقق الاتصاف بها فيه وكذا لا وجه
في المستقبل فيتحقق الاتصاف فيه هذا وان كنت في ريب مما ذكرنا فانظر الى الصحف الكلامية
والزبر الحكمية فانك تجد فيه غير موضع منها ما يشبه جدا ما ذكره هذا المحقق النحرير وما ذكرنا فتامل
على ما توهمه بعض الشارحين اشارة الى ما ذكره بعض الشارحين في توجيه قول المص بدليل صحة الحال

حيث

حيث حمله على لفظ الحال فانه يطلق على الزمان الحاضر مع انه لا استقرار لاجزائه وانما المراد
منه الان الحاضر وقال شارح الشرح ان فساده بين فان مدلول اللفظ قد يكون معدوما
بجميع اجزائه بل مستحيلا فاين هذا مما نحن فيه وهو انه لو اشترط في حقيقة المشتق بقاء المعنى لما كان
هذه المشتقات التي يمتنع بقاء معانيها حقائق انتهى ويمكن توجيه كلام ذلك المحشي بان مراده
ان المراد باشتراط بقاء المعنى في الحال انه يجب بقاؤه اما في الحال بمعنى الان الحاضر او قطعة
من الزمان قريب منه ماض او مستقبل ولا منافاة في اللغة في امثاله بدليل صحة الحال فانهم
لا يطلقون لفظ الحال بمعنى الحاضر على قطعة من الزمان ليس شئ من اجزائها بحاضر بل الحاضر
انما هو حد من حدوده ولا ايضا يقولون فيه باعتبار كونها قريبة من الحاضر فافهم ويوجد الان شاهد
في اطلاق الحال على ذلك فانه صح اطلاق لفظ الحال في اللغة على اجزاء من الزمان متعاقبة
بعضها ماض وبعضها حاضر وبعضها مستقبل فيصح ههنا ان يقال ان معنى المتكلم موجود في الحال
اي في هذا الزمان وكانه لما كان هذا التوجيه بعيدا مشتملا على التكلف لم يرتض به الشارح فلم يتعرض
المحشي لتفصيل القول فيه بل اشار اليه مجملا وصدره بالتوهم فافهم ثم انه يمكن ان يوجه قول
المص بدليل صحة الحال بوجه اخر وهو ان المراد انه يصح اتفاقا ارادة الحال من كل مشتق فلو
صح ما ذكرتم من الدليل وكان اهل اللغة ايضا يقولون في اطلاق الحال على قدر من الزمان
الذي قريب من الحال لزم ان لا يكون متكلم مثلا حقيقة في الحال بل في الماضي فقط مع ثبوت
الاتفاق على كونه حقيقة في الحال والحاصل ان المستدل غرضه اثبات كونه حقيقة في الماضي
ايضا وحاصل اعتراض الشارح انه لو تم ما ذكرت ووقع للمضايقة من اهل اللغة لزم ان لا يكون ارادة
الحال صحيحا ولم يكن فيه حقيقة في الماضي ايضا وهذا توجيه حسن منطبق على كلام المص لكن يرد
عليه ان المسلم هو انه لو اريد بالمشتق الحال كان حقيقة اليه ولا يلزم منه صحة ارادة المعنى
الحقيقي اذ يمكن ان يكون معناه الحقيقي محالا فح نقول ان مراد المستدل انه لا يصح ارادة

المعنى الحالي من متكلم مثلا فلو اشترط بقاء المعنى لزم ان لا يكون متكلم مثلا حقيقة في هذا المعنى الذي
يراد منه في العرف مع وقوع الاتفاق على انه قبل التخصص الذي يتكلم في اثناء تكلمه انه متكلم
كان حقيقة فقط هذا لا يرد عليه انه يلزم ان لا يكون حقيقة في الحال اذ هو حقيقة في الحال لكن
لا يصح ارادته فتدبر وللقائل ان يقول ان هذا الايراد وارد على توجيه الشارح ايضا اذ نقول
ان المسلم هو ان تكلم مثلا حقيقة في الحال واما انه يصح ارادة معناه الحقيقي فلا وح لو كان
الحال هو خصوص الان الحاضر لا يلزم ان يكون المضارع حقيقة في الحال بل يلزم ان لا يصح
ارادة المعنى الحقيقي في بعض صيغ المضارع ولا ضير فيه ولو قيل انا نعلم قطعا انه يصح ارادة المعنى
الحقيقي في مثل يتكلم ويخبر لو كان الحال هو خصوص الان لم يصح نقول ان هذا جار في هذا التوجيه
ايضا اذ نقول انا نعلم قطعا انه يصح ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحال من متكلم ولو كان الحال
كما ذكرتم لم يصح والفرق بينهما تحكم فالاولى ان يوجه الكلام كما ذكرنا فتأمل لا يلايمه اطلاق
المشتقات هذا الظاهر ولا وقع له ويمكن توجيهه بان التفرقة بين المشتقات وافعال الحال باذ خال
الاكثر على احدهما والجميع على الاخر انما يحسن مع توافقهما في الاطلاق والتقييد لا مع تقييد احدهما
واطلاق الاخر اذ ح لا وجه للتفرقة بل ينبغي اما تقييدهما جميعا او ادخال الجميع او حملهما على الاطلاق
وادخال الاكثر فتدبر لا يمكن تقييد المشتقات ايضا كما ذكر اذ ح لا وجه لا قحام الاكثر الا ان يكون انه
للاشارة الا ان تعذر ذلك انما هو حين استعمالها الذي هو الاكثر فيعبر حاصل الكلام والا فتعذر اكثر
المشتقات الزمانية وهو ما استعمل منها في الحال وجميع افعال الزمانية وح فيتوافقان فتأمل
وذلك لان المشتقات غير الفعل اذا كان مراد المنتهى انه يتعذر اكثر المشتقات باعتبار المحال
استعمالها في الحال الا ان المراد منه كان لفظ الاشارة مقدرا في الكلام او يقع بتقصيرها قوله
فتركه فان الكلام لا يتم الا بذلك فيه اذ لفظ يمكن اتمام الكلام على تقدير المجاز به ايضا بان يقال
لا شك انه يصح ويصدق استعمال يخبر ويتكلم في الحال ولو كان مجازا وعلى هذا لا يصح منع الصحة

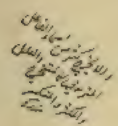
في الحال

العقلية مشترك بين الحقيقة والمجاز ولو قيل ان لزوم الصحة العقلية على تقدير الحقيقة لان الاصل
ان يكون الوضع لفائدة بخلاف المجاز نقول ان اللزوم مم اذ انحصار الفائدة في الصحة العقلية مم
وعلى تقدير تسليمه نقول لا يلزم ان يكون تلك الفائدة حاصلة في جميع ما وضع بالوضع النوعي بل يكفي
حصولها في بعضه وهي حاصلة في الافعال الانية فلا ضير في عدم حصولها في الافعال الزمانية الا ترى ان
المركبات الموضوعة بالوضع النوعي لا يحصل هذه الفائدة في بعضها كما في قولهم شابت لمة الليل ونحوه وفهم
كما هو المذهب الصحيح وهو كونه حقيقة في الحال واحد الاخرين وهو كونه مشتركا بين الحال والاستقبال
بهذا الوصف اي بالصريح في اول اي في التوجيه الذي يوافق المنتهى نعم بناء الكلام اه قد عرفت
ما فيه ثم الظاهر انه اراد بكونه حقيقة في الحال انه حقيقة فيه فقط لا في الماضي ايضا والا لم يتم الحكم بتغليظه
على زعمه ويكون حال مثل المشتقات التي حكم بان ترك ذكرها اولا احسن هذا اعلم وجه قوله ومن هذا
اه لانه اذا احيل بناء الكلام على هذا اعلم كونه مجازا في الماضي فيعلم انه ليس من التنازع فيه البتة والا
لم يكن مجازيته فيه مسلمة هذا ويمكن توجيهه بوجه اخر وهو ان يكون قوله هذا اشارة الى ما ذكر سابقا من
ان الاكتفاء بافعال الحال وترك ذكر المشتقات اولا لانه من التنازع فيه وح فوجه المعلومية معلوم
اذ لو كان الافعال ايضا من المتنازع فيه لم يكن بينهما فرق اه والوجهان متقاربان فتأمل الا
فجزء منه لعل المراد بالجزء الحدوث الانقضاء وجزء الفعل ايضا في الحال الغير المنقسم غير ممكن بل لا بد من الحروف
الصلة كلها او بعضها على ما في المواقف اية الوجود فلم لا يجوز بقاؤه في الحال اما اولا فلان الكلام في
هذا الراي والا لزم في الكلمة المركبة منها تماثل الانات او تخلل السكونات فاكد اذن كون جميع الحروف
زمانية وتفصيل الكلام لا يناسب المقام واما ثانيا فلانا نفرض في الاستدلال الكلام المركبة من الحروف
المصونة وهي زمانية قطعا او نفرض بدل الكلام والخبر فعل زمانه اقل كالحركة مثلا وعلى الوجهين لا
يمكن القول ببقاء جزء منه في الحال فلا بد من التمسك بالحد على ما ذكرنا فتأمل والا فوجود الجزء
جزء منه اكتفى حذف الافو كما فعل شارح الشرح وعلى تقدير وجوده فكان المراد الاجزاء ما فقد وجد فافهم

كحذف نحو ضارب اي اذا استعمل في الماضي والتعليم ولا يخفى انه لو قرر هذا الجواب ايضا
نظرا لان الفرق بين الجوابين في انه بناء الاول على التصرف في لفظ الحال والقول بان الحال
هو زمان المركب من بعض اجزاء الماضي وبعض اجزاء المستقبل والافعال الزمانية قائمة بالحال
في الحال وهذا المعنى وبناء الثاني على التصرف في القيام وبقاء المحال يحمله والقول بان المراد
ببقاء المعنى اعم من بقائه وبقية او بجزئه او بحده وكم ما بين الجوابين من البين فان قلت يمكن
حمل كلام المفصل على ما هو محصل الجواب الثاني بل الاول ايضا قلت نعم الوفاق ولا ضير فيه اذ المقصود
انه يمكن ان يجاب بكل من هذين الجوابين بدون ان يلزم منافاة مع القول بالاشتراط المطلق فان
فرض ان المفصل ايضا مراده ذلك فليكن كذلك اذ لا فساد فيه فافهم الشارح اي يجب ان لا يكون
المشتق اه قال الابهري انه جعل ضمير يكون للمشتق وذلك اشارة الى ما يمكن بقاؤه فلا يصح الانقضاء
قوله حتى يشترط فيه البقاء ويمكن ان يجعل ضميره لمثل التكلم وذلك ضمير يكون وذلك اشارة الى اشتراط
بقاء المعنى فيه اي مثل التكلم يجب ان لا يشترط فيه بقاء المعنى لما ذكرتم واما غيره فلا فلا يحتاج الى التقدير
انتهى ولا يخفى ان التكلم ما ذكره الشارح وان التوجيه الذي ذكره بعيد وما ذكر من ان توجيه الشارح لما
تعذر ففاسد اذ مثل ذلك لا يسمى تقديرا بل هو توضيح للتعبير على انه لو كان ذلك تقديرا لكان قوله
في توجيهه واما غيره فلا ايضا تقديرا فلا يصح قوله فلا يحتاج الى التقدير فتأمل لان اسم المفعول يجوز فيه
ذلك اذ المضروب يصدق على عمرو مع ان الضرب قائم بزيد والبحث الذي اشار اليه هو انه
يجب في اسم المفعول قيام الضرب بمعنى المجهول اي المضروبية به وهو قائم بعمرو لا قيام الضرب
بمعنى المعلوم كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما ذكره الشيخ ابو علي حيث قال ويجوز ان يكون في
الشيء عرض ويشتق منه الاسم لغيره كالولادة فهي في الوالد ويشتق منه للوالد وليس الولادة فيه
والعلم فهو في العالم ويشتق منه للمعلوم الاسم وليس العلم فيه انتهى وجعل هذا دليلا على جواز ان
يشتق من المكان الذي هو السطح في زعمه اسم المتمكن ولا يكون المكان فيه بل هو في المكان فقد جوز

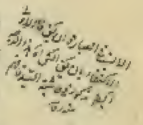
ذلك في اسم الفاعل ايضا على ما هو راي المعتزلة هذا وقد قيل ايضا ان التقييد باسم الفاعل
لانه وقع الخلاف فيه بينهم وبين المعتزلة بناء على الخلاف في المسئلة الكلامية واما في غير اسم الفاعل فلم
يظهر بينهم خلاف فتدبر اول هذا الكلام من الكشاف اشارة الى انه لا يخفى ان القول بان مضروبية
عمرو وضرب زيد معنى واحد يختلف بالاعتبار مما لا ينبغي ان يصدر من عاقل نعم انا نعلم ان المضروبية
ليست صفة حقيقية بل هي امر اعتباري تنشأ امرين هما ضرب زيد منشأ التحقق وكونها اعتبارية لا
يصير منشأ لعدم تحقق النزاع ههنا اذ يمكن ان يكون الخلاف في انه هل يشتق صيغة اسم المفعول للشيء
باعتبار ثبوت هذا الامر الاعتباري لغيره فلا وجه للتقييد باسم الفاعل واما ما ذكره في حاشيته الى شيئه
من ان المضروبية وان كانت وصفا اعتباريا قائما بالمفعول لكنه ليس معنى الضرب فيه انه لا
يصح هذه الدعوى بل هم قد صرحوا بان المصدر كالضرب مثلا قد يجيء للمعلوم ومعناه الضاربية مثلا وقد
يجيء للمجهول ومعناه المضروبية فالقول بان المضروبية ليس معنى المضروبية خلاف ما صرحوا به فتأمل
وذلك كما في حسن الغلام صفة لزيد اه انت خبير بان حسن الغلام معنى غير حسن الغلام نعم حسن الغلام
صار سببا لحصوله وكونه امرا اعتباريا مم لكن لا ينافي مقصودنا كما عرفت فتدبر في الانيثية كالحسن
في حسن الغلام عدم كون الحسن بمعنى كون الغلام حسنا لا يستلزم ان لا يجيء الضرب بمعنى المضروبية
اذ هم ذكروا ان المصدر المتعدي يجيء بمعنى الفاعل والمفعول ولم يقل احد ان المصدر يستعمل بمعنى
كون الشيء بحيث يكون متعلقه متصفا بذلك المصدر فلا يلزم من عدم صحة هذا عدم صحة ذلك كما
لا يخفى فلو كان المضروبية صفة حقيقية عدم كون المضروبية صفة حقيقية مم لكن نقول انه ليس امرا
اعتباريا محضا بل هو نفس امري هو يكفي لتحقق الخلاف كما ذكرنا على انا نقول ابن الحاجب لعله
اخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل لانه اعتبر في تعريف الفاعل الفعل بمعنى المعلوم والمفعول قيامه
فلا يصدق على مفعول ما لم يسم فاعله وظ ان ذلك لا يوجب ان لا يكون المفعولية صفة حقيقية ولعل
ذلك الاخراج لزعمه انه لا يطلق عليه الفاعل في اصطلاح النحاة ومن يقول انه يطلق عليه الفاعل اصطلاحا

كالشيخ عبد القاهر والزمخشري لم يخرجوا عن تعريف الفاعل بل عرف الفاعل بما يشمله فتامل
وانما النزاع في الاشتقاق اي انه في المشتق من الصفة دون الذات لكن لا تخفيص
بكونها قائمة بغير ما ينسب اليه المشتق بل محصل النزاع على ما ذكره الآمدي انه هل يجوز اقيام الصيغة
المشتق منها باسم الاشتقاق ام لا فح يتوجه استدلال المعتزلة بصدق العالم والقادر وامثالها
عليه بما زعم عدم قيام المبدأ به تع بناء على العينية ويتوجه ايضا على الاشاعرة الزام منع اطلاق
اللفظ الموجود على الشيء بعينية الوجود بزعمهم ويمكن الجواب بان بناء اللغة ليس على امثال هذه
التدقيقات بل بناؤها على الظواهر واهل اللغة لم يتفطنوا لعينية الصفات ولا لعينية الوجود
للماهية والكلام انما هو على عرفهم لا على ما عليه الامر في نفسه هذا وبمثل هذا يندفع ايضا الاستدلال
باطلاق الصائت على زيد مثلا مع قيام الصوت بالهواء وكذا الالزام على الاشاعرة بمنع اطلاق
الواجب على الصلوة مثلا بناء على ان الوجوب من الكلام النفسي القائم به تع لانه من اقسام
الحكم والحكم خطاب الله تعالى وخطابه كلام النفسي ووجه الدفع ظاهر ويمكن ايضا دفع الاستدلال
بان الصائت مشتق من الصوت بالمعنى المصدري وهو بمعنى خلق الصوت وهو قائم بالصائت
على قياس ما قيل في المتكلم فافهم وقد استدل ايضا بان الصور الجزئية قائمة بالحس لا بالنفس
مع اتصاف النفس بالعلم بها وايضا مع ورود المنع عليه وعدم موافقته لطريق المتكلمين الذين
وقع هذا النزاع بينهم لانهم لا يقولون بالنفس المجردة واتصافها بالعلم فيه فح يشكل الجواب المذكور
فتامل اقول لا حاجة للمعتزلة الى نقلهم مذهبا
اليه في تلك المسئلة الكلامية او ان الزامهم لمبناء عليه بكانه ليس ببعيد وعلى هذا فلا دلالة لما
نقلت منهم التي بابها من ذلك كانما صدرت عن غيرهم من جانبهم واورد ها بعض الضعفاء
منهم غفلة عن حقيقة الحال ووقوفا على المقال لكن لا يخفى ان هذا المذهب ليس فيه زيادة
بعد حتى يجب الحمل على ذلك البتة فافهم اصحها المشهور لا يخفى ان المشهور انه لا يرجح الا



الايجاد والكلام وخلقه فافهم محل نظر فتامل لان الكلام الذي هو المشتق منه حقيقة هو
الكلام بمعنى المصدري لا الحاصل وهو قائم به لا بغيره وهكذا لو سلم انه الحاصل انه نقول صدق
المشتق على شيء لا يقتضي الا قيام مبدأ القريب به لا البعيد ايضا والمبدأ القريب ههنا هو
التكلم قائم به تع فتامل فما يقولون في جوابه قد عرفت انه يمكن الجواب عن هذا بان
بناء اللغة ليس على هذا التقييد التدقيقات ولا يجري هذا في اطلاق المتكلم عليه تع اذ لو كان
اهل اللغة ايضا لم يزعموا قيام الكلام والحروف به تع فيلزمهم حال كيف والحنابلة والكرامية
ذهبوا اليه فتامل اذ التعريف والجزء ليسا قائمين اي هذا على مذاق المحشي واما على ما ذكرنا فنقول
انهما من الذوات لا من الصفات فتدبر انتهى ويقولون لا معنى له قال في شرح الشرح اشارة
الى دفع ما اورد عليهم انه لو جاز اطلاق المتكلم عليه باعتبار كلام مخلوق في جسم لجاز اطلاق المتحرك له
والاسود والابيض باعتبار خلقه تلك الصفات في محالها وذلك لانه قد ثبت الاطلاق المتكلم عليه
وقام البرهان على امتناع قيام الكلام به فلزمنا القول بان معنى المتكلم في حقه تع خالق الكلام في الجسم
ولا كذلك مثل المتحرك والاسود والابيض انتهى وانت خبير بانه لو كان هذا الكلام من الشارح اشارة
الى ما ذكره وان المعتزلة قالوا ان معنى المتكلم في حقه تع هو خالق الكلام فكيف يصح منهم النزاع
ههنا والقول بانهم يقولون باشتقاق صيغة اسم الفاعل باعتبار فعل حاصل لغيره اذ لا شك
ان خلق الكلام قائم به تع حقيقة لا بغيره فيصح اشتقاق الخالق له حقيقة كما حققه المحشي وتوجيه
كلام المعتزلة فالحق ان لا يجعل هذا الكلام من الشارح اشارة الى ما ذكره بل يحمل مراده انهم يقولون
ان اطلاق المتكلم عليه تع باعتبار انه خالق الكلام في الاجسام اذ هو في الاجسام اذ هو تع لا يتكلم حقيقة
فصح اطلاق المتكلم عليه تع مع ان الكلام قائم بغيره فتامل لان الضارب والمضروب هو الاثر
الاعرى بهذا الدليل الزامي لان التاثير غير الاثر عند المعتزلة وهما متحدان في الوجود الخارجي
عند الاشاعرة وقال في بيان الجواب اي التاثير والاثر وان كان متحدين في التحقق الخارجي

عندنا لكنا نقول بكونهما مختلفين بحسب المفهوم والاعتبار فان الضوء الحاصل من الشمس
في البيت امر موجود واحد لكن اذا نسب الى البيت يسمى استضاءة فلا يتم الالزام به انتهى وقال
ما ذكره يلزم كون امر واحد في محال متعددة بحسب اعتبارات مختلفة وهذا لا ما لا يقول عاقل بهذا
على ما هو الظاهر من كلامه وكلامهم من ان لا اختلاف الا بالتجرد والاعتبار وان قيل ان التاثير
والاثر معنيان مختلفان لكن الموجود في الخارج ليس الا الاثر والتاثير انما هو امر اعتباري فح
لا استبعاد فيه ولا يمكن الالزام عليه لكن الظاهر انهم لا يقولون به هذا والظاهر ان نظر المجيب ليس الا
ما ذكره بل بناؤه كما ذكره شارح الشرح على ما هو الحق من ان التاثير ليس هو الاثر نعم يمكن جعل
بناء الاستدلال على الالزام كما ذكره حتى يندفع الجواب فتامل ثم ان التاثير متقدم على الاثر



هذا دليل لوجوب كونه مغايرا له بالذات ووجود الاعتباريات يحتاج الى المؤثر دليل لا يحتاج
الى التاثير فتدبر فالاولى ان يقال التسلسل في الاعتباريات منقطع بانقطاع الاعتبار لانه
اذا خلق الخالق تع شيئا فلا بد فيه من ان يتحقق التاثير فيه في نفس الامر من غير اعتبار معتبر
وفرض فارض فاذا كان التاثير ايضا محتاجا الى تاثير آخر لزم تحقق ذلك التاثير ايضا في نفس
الامر لا بحسب الفرض والاعتبار وهكذا الى غير النهاية فيلزم تحقق تاثيرات غير متناهية في نفس
الامر لا بحسب الاعتبار وانه محال لا نقول ان ما يقولون ان التسلسل في الاعتباريات جائز
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لم يريدوا به الاعتباريات المحضة بل الامور الاعتبارية
الواقعة في نفس الامر الا ترى انهم يقولون بذلك في اللزوم ولزوم اللزوم وهكذا والثبوت
وثبوت الثبوت وهكذا ونحوها من الامور النفس الامرية وغرضهم من ذلك ان تلك
الامور وان كانت نفس امرية لكن لا يبطل التسلسل فيها لان وجودها في نفس الامر ليس بعنوان
الامتياز والتفصيل بل بعنوان الاجمال الراجع الى وجود ما انتزعت هي منه والوجود
الاجمالي لا يكفي في جواز جريان ابطال التسلسل من التطبيق ونظائره بل لا بد من التمييز

والتميز والتفصيل فيها بعد انتزاع العقل تلك الامور واحدا بعد واحد مما يصلح لان ينتزع منها
منه والانتزاعات لما لم يكن وقوع جميعها بالفعل وان لم يقف الى حد فلا محذور اذ كل ما يقع
منها بالفعل ويحصل بسببه صور متميزة متناهية ولا يجري الدليل فيه فظهر المراد واندفع الايراد
واستبان ان بناء ما ذكروا على ان من شرط بطلان التسلسل ان يكون الامور الغير المتناهية
موجودة متميزة حتى يجري الدليل فيها واما اذا كانت موجودة اجمالا اي يصح للعقل انتزاعات
موصوفاتها انتزاعا صحيحا مطابقا للواقع فليس بباطل ولا يجري الدليل فيها هكذا حققه والدي
قدس سره في حواشيه على حواشي التجريد ثم هذا الدليل مبني على ان هذا البناء تم وعدم الزام التسلسل في الشق
الاول لا يلزم ان يكون بناء على هذا بجواز ان يكون على سبيل الاستظهار او الاكتفاء بالزامه في الشق
الثاني وان وجه في الشق الاول بالمقايسة او لانه لا يمكن الزامه في الشق الاول بناء على جميع الذوات
بخلاف الشق الثاني اذ يجري على جميعها وتفريع الاحتياج الى المؤثر على قوله وان حدث وان كان يشعر
بهذا البناء ظاهرا لكن امره سهل لعله فرض امكانه امرا ظاهرا فلم يتعرض له وبالجملة بعد ظهور عدم
بناء الدليل عليه لا ينبغي حمل بنائه عليه وان فرض المستدل بناءه عليه ولا يخفى عليك ان قوله
اي توضيحه ان النزاع في انه هل يجوز ان يكون الفعل قائما بغير الشيء الذي اشتق له منه اسم الفاعل
ام لا فح ينبغي ان يكون في الجواب المستدل ان المجيب قائما بنفسه لا بغير الخالق حتى يمكنه اثبات
كونه قائما بغيره فليس نقيضا لما هو مطلوب المستدل الذي هو نقيض المجيب ويرد عليه ان النزاع في ان الفعل
الذي قائما بالغير هل يجوز ان يكون قائما بغير الشخص الذي اشتق له منه اسم الفاعل واما اذا لم يكن قائما
بالغير اصلا بل قائما بنفسه فلا نزاع فيه فح يصح ان يكون في الجواب انه ليس قائما بالغير بل قائما بنفسه
فلا يكون محل النزاع ولا حاجة الى ان يكون انه ليس قائما بغير الخالق بل هو لازم لكونه غير قائم بالغير
كما لا يخفى وهذا حاصل ما ذكره المحشي فتامل ولو سلم كان هذا نزاعا آخر بعد تسليم وقوع النزاع
فيه اكثر على ما قيل كانه لا وقع لهذا الكلام اذ المستدل لم يجعل مدعاه اثنين بل جعل الدعوى

لا يجب قيام المبدا بالنسبة الى المشتق سوا قام بغيره ام لا والدليل ح مطابق لدعواه وتخصيص بغيره كما لمكه اوالكش المسئلة بالذ كان قائما بغيره لا بالعين لا للايراد عليه بو طائم لو وجد هذا التخصيص في كلام المستدل لتوجه ذلك وكانه لم يوجد فتامل قال قدس سره ان بني

ان اطلاق او نقل هذا القول في هذا المقام ظاهر وانه لدفع كلام شارح الشرح وانت خبير بان لا دفع

بنيه اصلا كما لا يخفى ثم قال واما ثانيا فلانهم يزعمون انه لا يخفى ان ما نقل عن المعتزلة ليس الا انهم

بنا على القول بثبوت المعدوم زعموا ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة وان هذا الابتع

ما هو الشايع عن اطلاق المخلوق على الماهيات بل اللازم منه ليس الا ان اثر الفاعل ليس الا

الوجود وهو لا يستلزم ذلك اذ لعل معنى المخلوق وهو ما اوجده الخالق لا يكون اثرا له كيف وكثير

من المحققين نفوا الجعل عن الماهية ولكنهم يطلقون المخلوق عليها وعلى هذا فيجوز ان يكون الا تحقق

باعتبار الخلق الذي هو المخلوق بذلك المعنى لا الوجود او الاتصاف به فتامل ولا يخفى انه ايضا

يرد الدليل على هذا التقرير نظرا الى ان بنا اللغة ليس على امثال هذه التدقيقات بل المخلوق

عندهم ليس الا الذوات والكلام على عرفهم فتامل فيلزم منه كون القديم محلا للحوادث

يتوهم منه ان المفسدة في كونها صفة حقيقية اي كون القديم محلا للحوادث وان بنا الدليل ذكره

المعتزلة ايضا على ذلك اي يقولون كون التاثير صفة موجودة بنا على لزوم هذه المفسدة فاذا

قلنا انه اعتباري جمعنا بين دليلنا ودليلهم وليس كذلك اذ نفي كون التاثير صفة حقيقية لانه

يلزم منه قدم العالم او الكش فاذا قلنا انه اعتباري اندفع المفسدة اذ الكش في الاعتباريات جائز

فقد جمعنا بين دليلنا الدال على وجوب القيام الخلق بالخالق ودليلهم الدال على انه ليس صفة حقيقية

عز الخالق وليس النظر الى لزوم كون القديم محلا للحوادث فينبغي ان يحق انه ليس مراد شارح الشرح

ان نظرهم الى لزوم هذه المفسدة بل ذكره اشارة الى انه مفسدة اخرى لازمة من كونها صفة

حقيقية فتامل اقول الدليل المذكور اه حاصله انه يجب ان يكون الدليل المذكور لاثبات

ان

ان الخلق بمعنى المخلوق الذي يكون امرا موجودا محققا لا المخلوق الذي يكون امرا اعتباريا لانه

بتقدير كون اشارة التاثير صفة حقيقية خارجية نعلم منه انه يجب ان يكون الخلق امرا موجودا اذ لو

جاز ان يكون اعتباريا لجاز ان يكون هو التاثير وان لم يكن التاثير امرا موجودا بل اعتباريا واذا

كان الخلق يجب ان يكون امرا موجودا وجب ان يكون مراده من الخلق بمعنى المخلوق الذي يكون

موجودا في الخارج فلا يجوز ان يكون ذلك المخلوق هو الوجود او الاتصاف بالوجود على ما ذكره شارح

الشرح لانها اعتباريان ويرد عليه انا لا نم ان الدليل المذكور انما هو على ان التاثير ليس امرا موجودا

ورا الاثر بل نقول انما اقيم على ان التاثير ليس امرا وقعيا لمرئي ورا الاثر ايضا ونحن نقول اذا ثبت

ذلك فوجب ان يكون الخلق بمعنى المخلوق الذي هو الوجود او الاتصاف بالوجود عندهم على نقل

عنهم وهما قائمان بغير الخالق وعلى هذا لا يرد عليهم الايراد واحد هو انه على تقدير ان يكون التاثير

امرا اعتباريا بالاثر ويلزم انه ليس الكش فيه ح وهو الايراد الثاني والحاصل انه ان حمل الدليل على ان

التاثير ليس امرا حقيقيا مغايرا للاثر يرد عليه ايرادان واذا حمل على انه دليل على انه ليس امرا في نفس

امري ورا الاثر ايضا لا يرد عليه الايراد واحد وشارح الشرح موجه لكلامهم محلا على وجه اسلم فافهم لانا

ما ذكره المحشي من قوله وكذا ما ذكرتم من الدليل على انه ليس امرا مغايرا اه فان كان مراده انهم قصدوا

بالدليل اثبات ان التاثير ليس امرا حقيقيا ورا الاثر فيرد عليه انهم ما اوردناه من انا لا نم ذلك

وان اراد ان دليلهم لا يدل الا على انه ليس امرا حقيقيا ولا ينافي كونه اعتباريا فاذا قلنا ان التاثير

امر اعتباري قائم بالمؤثر جمعنا بين ما يدل عليه دليلكم في الواقع وبين ما هو مقصودكم اه لكن لا ينبغي

المحشي كما لا يخفى نعم يرد على الدليل ح منع ما زعموه وهو كلام اخر فتدبر وان قالوا الخلق اه قد عرفت

انهم ما قالوا وكان المحشي نقل من ذلك القول منهم وزعم ان ما نقله شارح الشرح منهم بل الوضع الكلام

ثم رجع المتاويل للامام قدمه اعلم ان ههنا مسئلة اخرى لم يتعرض له المص وهو ان المعنى القائم بالشي

هل يجب ان يشتق له منه اسم اولا فذهب الاشاعرة وذهب المعتزلة الى الحق انه ان كان الخلاف

في الوجوب وعدمه كما وقع في عبارة الاحكام والمحصول والنهاية وغيرها فالحق مع المعتزلة لان كثيرا

من المعاني قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسم كانواع الروائح والالام وفيه تامل ولان الصوت

قائمة بالهوا ولم يشتق لها اسم منها وفيه مناقشة ولانه لا دليل على الوجوب وهو قوي وان كان النزاع

في الجواز وعدمه فليتامل بحال وان كان الاقرب هو قول الاشاعرة فتامل وقد عرفت ان المراد

انه لم اه قد عرفت حاله هناك ونقول ههنا ان الكلام في المقام ان المراد ان الاسود مثلا موضوع لمعنى

مبهم ليس فيه تعيين اه واذا كان المراد تحقيق الموضوع له لا يمكن ان يحق ان الفعل مثلا موضوع

لذات مبهمة لانه لم يحفظ خصوصية معتبرة عند الوضع لا استلزم الدور كما لا يخفى نعم لو قيل ان تلك

الاسما ايضا موضوعة لذوات مبهمة ولم يلاحظ الموصوف فيها بعنوان الزمانية والمكانية على ما مر كان

الاوسط ما في الشرح لكن قد عرفت ما فيه ايضا وكان المحشي زعم ان المراد ان المشتقات الموضوعة

للذوات المبهمة تدل الان على تلك الذوات المبهمة التي وصفت بالمعنى الذي هو اخص مما وضعت له ولا يجري ذلك في اسما الزمان والمكان ايضا وانت خبير بانه توجيه بعيد اذ بعد العلم بالمعنى الموضوع

له لا وجه لبيان انها الان باقية في المعنى الموضوع ولم يعتبر الموصوف فيها اخص لما كان اولا او لانه

انه ليس في ذلك ضابطة اذ بعض الالفاظ تغير في العرف وصار دالا على خصوصيات الذات كما

ذكروا في اولاد ادم وغيره وبعضه لم يتغير فكيف يصح الحكم الكلي فالحق الحدع ما ذكرنا فتامل لا يقول له

حتى اذ لو كان متعلقا به يكون المعنى علة للتسمية والمسئلة لا اختصاص لها بصورة العلم بالعلية

بل اذ اعلم العلية فيجوز القياس ان كانت مستقلة ولا نزاع فيه فافهم وسيبطل بالمعارضة

اه لو صحت المعارضة لكان الامر كما ذكره لكن سيظهر فسادها فانتظر فيرد عليه ان الاصل

عدم بل نقول انه لا يعلم ههنا تحقق سبب اخر حتى ينظر فيه انه هل يصلح سببا للاعتبار فيعتبره

ام لا يصلح فلا يعتبره واذا لم يعلم سبب اخر لكن يحتمل وجوده فالاعتبار اثبات بالمحتمل ايضا وانه لا يجوز

فتدبر قلت الاجماع على اعتبار القياس انما يكون اه لا يذهب عليك ان القياسات التي

فيجوز له

اعتبروها وزعموا وقوع الاجماع منهم على صحتها ليس شي منها قد ثبت فيه علية الجامع بحيث لا يجري المعارضة

المذكورة فيه بل كلها ما ثبت فيه العلية بالدوران ويجري فيه المعارضة المذكورة فلا ابقاء

لما ذكره فتامل والتحقيق ان الدوران تحقيق بانه لا يخفى انه على هذا التقييم الدليل ولا ابقاء

للمعارضة لانه لو كان المراد العارض اجزاء الدوران في خصوص المحل فهو كما سيشير اليه ايضا واما

اذا كان مراده اجراءه في مجموع المحل والمعنى فلانه لا يمكن في بيان الدوران عدما من اثبات عدم النتيجة

في صورة انتفاء كل من الجزئين اي المحل والجامع وان تحقق الاخر وانه لو ذلك فان الحكم بانتفاء

النتيجة مثلا في صورة انتفاء المحل وتحقق الجامع غير معلوم ولا يوجد له محل لا يكون محل النزاع وهذا

بخلاف اصل الدليل فانه لا خلاف في ان ما العنب ما لم يوجد فيه الاسكار ليس خمرا وكذا يوجد

فيه ذلك يسمى بها فقد تحقق الدوران وجودا وعدما فيما لم يتحقق الخلاف فيه فظهر ان المعارضة

المذكورة على الوجه تم يرد ان الدوران على هذا الوجه لا يدل الا على مدخلية الجامع لا على كونه علة

مستقلة فلعل لخصوص المحل ايضا مدخلا فلا يلزم تعدية الحكم في كل محقق فيه الجامع وهو كلام اخر فتدبر

قال في شرح الشرح فيه بحث وهو ان الدوران اه توضيحه ان الدوران يفيد الظن بان المدار

علة مستقلة لا جزء ان له دخلا ح يحصل من دليلنا الظن بان الجامع علة مستقلة وهو يكفينا

فكل ما تحقق فيه تحقق الاسم ولا يضر ذلك ان يكون شي اخر ايضا علة وهو المحل بل اللازم منه ان

في كل محقق تحقق ذلك ايضا تحقق الاسم وهو لا ينافيه ما ذكرنا نعم لو كان الجامع جزء علة على ما توهم

صاحب المعارضة لم ينفع المستدل وليس كذلك بل يلزم من دليله كونه علة مستقلة وحاصل ايراد المحشي

ان المراد بالعلة هو وصف لا يكون مستلزما للحكم ومدارا له اي يكون بحيث كلما تحقق تحقق الحكم

ومتى وانتفى على ما يستفاد من الدوران وجودا وعدما ح فلو كان ذلك هو الوصف المشترك

لم يكن الخصوصية ايضا مع ذلك علة وبالعكس لان يقتضي علية الوصف بالمعنى المذكور ثبوت الحكم

في غير تلك الخصوصية اذ تحقق الوصف فيه بحكم المقدمة الاولى ويقتضي علية الثانية عدم ثبوته فيه

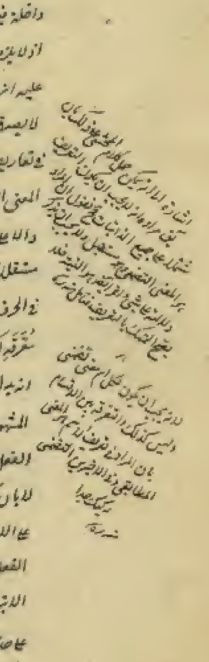
غيرها بناء على المقدمة الاخيرة فلا يصح ان يق ان كلا من الجامع والمحل علتان مستقلتان على ما ذكره شارح الشرح وفيه بحث لانه لو كان تعدد العلتين جايزا فقد عرفت ان التوجيه ايراد شرح الشرح وان لم يكن جايزا على ما ذكره نقول ان مراد شارح الشرح ان اللازم من الدوران هو ان يكون المدار علة مستقلة لا مجرد كونه جزء علة فينبغي ان يق في رد الاستدلال ان دليلكم لا يصح لان لنا دليلا مثله يدل على ان المحل هو العلة ولا يجوز ان يكون لشيء علتان مستقلتان فعلم بطلان الدليل ولا يصح المعارضة بانه يلزم من دليلنا ان يكون المعنى جزء العلة فلا يستلزم على ما ذكره الش اذ الجزئية لا يلزم من الدليل اصلا الا ان يق انه يلزم من الدليلين كونهما علتين مستقلتين ولما لم يمكن ذلك فيجب ان يحمل على اقل ما يمكن ويجب ان يكونا علتين ناقصتين فلذلك جعلهما المعارض علتين ناقصتين وقال ما قال وفيه تكلف وتعسف جدا واراد بجواز تعدد العلل انه يجوز ان يكون لشيء واحد علتان مستقلتان على ما يجيء وبجواز النقض انه يجوز ان يوصف الوصف الذي يدعى انه علة في محل عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وكل واحد من المذكورين مؤيد لاعتراض شرح الشارح اما الاول فظاهر لانه اذا جاز تعدد العلل المستقلة اندفع ايراد المحشي ولم يصح قوله ومتفق عليه انه عدم ثبوته في غيرها واما الثاني فلانه لو جاز التنقض لم يصح قول المحشي في الايراد لان متفق عليه الدوران ثبوت الحكم في غير تلك الخصوصية فاستقام ايراد شارح بالتوجيه الذي ذكرناه او لا بهذا ما يبدو لنا بادي الراي ويلوح من ظاهر عبارة شرح الشرح والتحقيق انه ليس مراد المعارض انه يدور الشيمة مع مجموع المحل بلا اعتبار الوصف لظهور فساده اذ لا يصدق الخمر مثلا على ماء العنب بدون الاسكار بل المراد انه يدور الشيمة مع مجموع المحل والوصف فيكون الجزء علة فلا يستلزم الشيمة وعلى هذا اندفع ايراد شارح الشرح ان الدوران ان يفيد كون المدار علة مستقلة فيما ذكرنا من الدليل يثبت كون الجامع علة مستقلة فلما تحقق الجامع فيه تحققت الشيمة وهو المط ولا يناقي ذلك ان يكون شيء اخر ايضا علة لها ويكون كلما تحقق فيه تلك ايضا تحققت الشيمة ولو قيل ان المدار حقيقة لعله ليس هو الجامع

فقط بل مجموع الجامع والمحل فهو كلام اخر مدار على كونه مدارا وليس معارضة كما لا يخفى ودفع اعتراض المحشي اذ يقول منع المعارض انه يلزم بما ذكرنا من المعارضة كون المجموع علة ولا يمكن تحقق علتين مستقلتين بالمعنى الذي ذكرنا على ما قررنا فعلم ان الجامع فقط ليس بعلة بل جزء علة فلا يقتضي دليلنا فلا يستلزم الشيمة والتوجيه قوله ويجيء في بحث القياس انه على قياس ما قررنا ولا يخفى انه على هذا التوجيه المعارضة من الفساد اكثر وان توجه عليها ما اشرنا اليه لكن الكل بل الصحيح عبارة شرح الشرح انه فهمها على الوجه الاول واورد الاعتراض عليها على النحو الذي ذكرنا اولا فتامل نعم انما ينتقض بحجة على من اعترف انه فيه ان الكل انه لم يعترف احد بحجية القياس في غير الشرعيات الا في اللغة في لو كان احد قايل بحجية في جميع الامور غير اللغة فلا وجه لانتقاض هذا الدليل بحجة عليه ولو لم يكن قايل بحجية في غير الشرعيات فلا ينتقض بحجة عليه ايضا نعم لو كان احد قائل بحجية في غير الشرعيات الا اللغة لكان الدليل ناهضا عليه والظ انه ليس بتحقيق فافهم بل اثبات الحكم في المحل اي اثبات للحكم الكلي ههنا بالدليل الذي يثبت بها القياس الزاما على القائلين به في الشرعيات اذ لو كان المستدل من القائلين به في الشرعيات بهذا الدليل فالدليل عنده برهان ولا يلزم ان يحمل الزاما ولعله ليس مراده ان الدليل ان الدليل الزامي بل ان فيه الزاما عليهم ورده مذهبهم بعدم التفاوت بين القياسين لجريان الدليل فيهما على السواء فافهم وذلك لان الدليل المذكور انه فيه نظر اذ الدليل المذكور ليس قياسا فكيف وليس فيه من دوران انه بل ليس يحصل الا ان دليلكم في ثبوت القياس الشرعي جاز ههنا ايضا الا ان القياس الشرعي ثابت وعلة ثبوت الشيء الكلي ما بالدوران وهذا الشيء حاصل فيما نحن فيه ايضا فكان هذا ايضا ثابتا على ما هو شان القياس فتدبر وعليه ان دليلنا ليس مجرد ما زعمتم بل هو مع الاجماع او مجرد الاجماع وهو بحث اورده الكش ولا يرد عليه ايراد سواه فافهم ثم اقول قد عرفت انه هذا اشارة الى بطلان هذا القياس الذي ذكره المستدل وذلك لان الدليل الذي ذكره المص على مدعاه يبطل

القياس في غير الشرعيات مطلقا وانما لا يبطل في الشرعيات بسبب الاجماع كما قال الش في الجواب ان المعنى الذي كان علة لاعتبار القياس في الشرع هو الاجماع انه في غير الشرعيات يتم الدليل ويبقى على مقتضاه فيبطل بها هذا القياس الذي ذكر ههنا ايضا اذ لا يخفى ان العلة لو كانت معتبرا فيها الاجماع لم يتحقق في هذا القياس ايضا لعدم تحقق الاجماع فيه هذا محصول كلامه لكن عبارته لا يخ عن تشويش فتامل فاندفع ما في شرح الشرح اه انت خبير بانه على ما ذكره وان كان قوله دالة واقعا موقعه لكن قوله في وضعها ليس في موضعه لان ذكر المتعلق ليس شرطا للوضع كما اعترف به المحشي ايضا فلا ينبغي اقحام اللفظ الوضع ههنا بل ينبغي ان يق شرط في دلالتها على معناها كما وقع في المتن والقائل ان قوله مشروطة في دلالته ان كان المراد انه شرط حال وضعها دالة فهذه العبارة لا يدل على شرط الدلالة وهو ظ وان كان المراد انه شرط في وضعها دالة فيدل على ان يكون الوضع شرطا فيه وان دل الكلام على الاشتراط في الدلالة لان القيد والاشتراط حقيقة يرجع اليها لكن الوضع يلغو بل ينبغي ان يق اشترط في دلالتها الا ان يق ذكر الوضع للدلالة على ان المراد دلالتها الوضعية فافهم وقاب القوس ما بين المقبض والسية هكذا قال السيد الشريف والظ ان القاب في هذا المعنى ليس مثالا لما نحن فيه لانه معنى مستقل لا يحتاج في استعماله الى ذكر المتعلق فالظ ان المراد ههنا هو القاب بمعنى القدر على قياس قيد وقيس قال الجوهري تقول بينهما قاب قوس وقيب قوس وقاد قوس وقيد قوس اي قدر قوس انتهى والمشهور في تفسير قوله تع فكان قاب قوسين هو هذا المعنى الذي ذكرنا والتفسير الذي ذكره المحشي نقله الجوهري من بعضهم وبالجملة كان الاولى على المحشي ان يذكر هذا المعنى وكانه لم يراجع الصحاح وكتب اللغة والتفسير واما المحشي فقد تبع السيد في ذلك ولم يراجع الكتب وقيل في وجه التحمل انه القايل هو الفاضل الابهري وتحرير كلامه انه اما ان يمكن فهم المعنى من اللفظ بدون ذكر المتعلق ام لا فان لم يمكن فلا حاجة الى اشتراط الواضع ذكر المتعلق وان امكن فاذا اطلق اللفظ وعلم الوضع يفهم المعنى البتة واشتراط الواضع ذكر المتعلق غير معقول كما لا يخفى

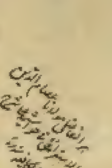
وبما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره المحشي من ان هذا اورد على توجيه الش وذلك لان محصول كلام الش ان معنى الحرف معنى غير مستقل لا يمكن ان يتعقل بدون ذكر المتعلق فكيف يفهم من اللفظ بدونه وانما المحذور فيه عدم فهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق اذا كان ذلك المعنى مما يمكن ان يتعقل بدون ذكر المتعلق واما المتوفي فانه قال بانه لا يمكن ان يفهم المعنى بدون المتعلق فلا حاجة الى القول بان الواضع اشترط ذكر المتعلق في الدلالة بل اشتراط الواضع لغو غير معقول كما عرفت هذا اعتراض على الش كلام المص وتلقاه المحشون بالقبول ويمكن ان يق ان مراد المص ان نحو من والامشروطة في دلالتها اي انه موقوف في دلالتها على ذكر متعلق لكونها موضوعة لمعنى لا يمكن ان يتعقل بدون ذكر المتعلق بخلاف نحو ذو وفوق وتحت فانها ليست موقوفة في الدلالة على ذلك لان معانيها معان مستقلة بل انما يجب ذكر المتعلق فيها ليحصل ما هو الغرض من وضعها وهو التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس في نحو زيد ذو مال وهكذا وعلى هذا يرجع الى ما ذكر الش ويندفع عنه التحكم والتحمل فتامل والحل انه اذا اشترط انه لا يخفى ما فيه من التكلف على انه على هذا لم يكن الحرف وحده موضوعا بل الموضوع هو مع متعلقه مع انهم جعلوا الحرف من اقسام الكلمة المعتبرة فيها الوضع فافهم مع اشتماله محذورين احدهما انه لو كان معنى يمشي شيئا ان شيئا ما يمشي لوجب ان يكون صادقا ان كان في العالم شيء يمشي في وقت ما وكاذبا ان سلب المشي عن جميع الاشياء ومن البين انه ليس كذلك وثانيهما انه لو كان كذلك لم يصح ان يحمل على زيد لظهور انه لا يصح ان يق ان زيدا شيء ما يمشي لان هذا التركيب ليس تقييديا حتى يكون في قوة المفرد ويصلح للخبرية بل خبريا يمكن ان يدخل عليه فيمتنع الحمل والتفصيل في الحواشي المطالع فقول الش والفعل نحو ابتدا وانتهى انه يمكن ان يق ان مراد الش ان الفعل باعتبار المعنى التضمني وهو الحدث غير مشروط فيه ذلك وان كان باعتبار معنى المطابقي مشروطا بذلك فاندفع نظر المحشي فتامل متمسكا بانه عرف الفعل بما دل على معنى في نفسه انه حاصله انه عرف الفعل

بادل على معنى في نفسه اى معنى مستقبل فيفهم منه ان النسبة ليست داخلة في مفهوم الفعل اذ لو كانت
داخلة فيه لم يكن معناه مستقلا وعلى هذا اندفع ما اورده المحشى من ان التمسك بالتعريف فاسد
اذ لا يلزم ان يكون الخ وذلك لانه ليس مراده انه لم يذكر الكم في تعريفه انه يدل على النسبة حتى يرد
عليه انه لا يجب ان يذكر في التعريف جميع الذاتيات بل مراده ما ذكرنا من ان ما ذكره في التعريف
لا يصدق على الفعل لو اعتبر في مفهومه النسبة فالاولى ان يجاب عن التمسك بان المعنى المذكور
في تعاريف اقسام الكلمة هو المعنى التضمني فيصح ان يقال ان الفعل ما دل على معنى مستقبل باعتبار
المعنى التضمني وهو الحدث فتامل فيه ثم ههنا كلام وهو انه لو اعتبر المعنى التضمني لكان الحرف الكلمة
دالا على معنى في نفسه لان من مثلا يدل على الابتداء الخاص والابتداء المطلق الذى هو جزؤه معنى
مستقل فلا يصح ما ذكره من ان الحرف لا يدل على معنى في نفسه بل في غيره واعتبار المعنى المطابقى
في الحرف والتضمنى في الفعل مما لا حاجة جدا مع انه غير نافع لانه يرد وان صدق كل من التعريفين على
معرفه لكن يصدق على الافراد ايضا اذ يصدق على الفعل انه يدل على معنى مطابقى غير تام وعلى الحرف
انه يدل على معنى تضمنى تام فانتقض التعريفان معا الا ان يقيد الفعل باقتران الزمان كما هو
المشهور فح لا يرد الا صدق تعريف الحرف على الفعل اذ لم يقيد بعدم اقتران الزمان واما تعريف
الفعل فيصح ح كذا لو كان المراد بالمعنى في الاقسام الثلثة هو المعنى الاعم من المطابقى والتضمنى
لا بان يكون المراد مجموعهما بل واحد منهما يرد ايضا انه يصدق ح كل من تعريفى الفعل والحرف
على الاخر الا ان ما اشرنا اليه بالتامل يندفع ح وايضا ليس التكلف فيه كالتكلف في حمل تعريف
الفعل على خصوص التضمنى وفي الحرف على الخصوص المطابقى كما لا يخفى يمكن دفعه بانه لو سلم ان
الابتداء المطلق جزء للابتداء الخاص نقول انه جزء من معنى الفعل ولا يلتفت اليه بخصوصه
على حدة حين تصور معنى الفعل فعقد اعتبر في ح فالمراد بالمعنى هو اعم من المطابقى والتضمنى
ولا اشكال فتدبر والاولى في الجواب ان يقال ان الابتداء المطلق مثلا وان كان جزءا الابتداء



الى من الذى هو مدلول كلمة من وهو معنى مستقبل لكنه من حيث يفهم منه غير مستقل كالابتداء الخاص ايضا في
نفسه معنى مستقل لكنه من حيث يفهم من غير مستقل والحاصل ان معنى الحرف حيث يفهم منه بلا حظ على وجه غير
مستقل يكون له بلا ملاحظة غيره فكل جزء معناه ايضا كذلك ح فنقول ان المراد بالمعنى هو الاعم وفي الفعل يتحقق
المعنى التضمنى المستقل وفي الحرف لا يتحقق بل كل ما يفهم منه يكون في ضمن الاول الملاحظة وغير مستقل بانحو
وهذا الا بالرجوع الى الوجدان والملاحظة انتهى ثم ربح التقسيم ح الى ان الكلمة ان كان لها معنى مستقل
سواء كان مطابقيا او تضمنيا فان لم يقترن بالزمان فهو الاسم وان اقترن به فهو الفعل وان لم يكن لها
معنى مستقل اصلا بل معنى في غيره فهو الحرف ومع هذا الاشكال وبنظير ما قررنا يندفع اشكال اخر يرد وهو انه
لو اريد بالمعنى المستقل الذى زعموا انه يدل عليه الفعل هو المعنى المطابقى له فهو غير مستقل وان اريد
المعنى التضمنى وهو الحدث فهو معنى مستقل يصلح لان يحكم عليه وبه معا فما وجه ما اشتهر بينهم ان الفعل
يصلح ان يحكم به فقط لانه باعتبار المعنى المطابقى غير مستقل اصلا وباعتبار المعنى التضمنى وهو الحدث مستقل
يصلح لان يحكم عليه وبه معا ووجه الدفع ان الحدث وان كان في نفسه معنى مستقلا لا يصلح لان يحكم عليه
ايضا لكنه من حيث يفهم من الفعل لا يصلح الا ان يحكم به فقط فانا اذا راجعنا وجداننا نجد انا نفهم الحدث
من الفعل دائما على وجه يكون محكوما ولا يصلح من تلك الحيثية لان يحكم عليه ثم نعم اذا لاحظناه بنفسه
يصلح للامرين معا وهو بهذا الاعتبار مدلول المصدر الذى هو الاسم كما ان معنى الحرف كالابتداء
الخاص من مثلا من حيث انه يفهم منه يكون غير مستقل واذا لاحظناه بنفسه مستقل يمكننا ان نحكم عليه
وبه معا فهو بهذا الاعتبار مدلول الاسم فافهم نعم يرد على الوجهين الاولين في التعريفات ان يحمل
المعنى على المعنى المطابقى لا على التضمنى ايضا فلو كان النسبة داخلة في مفهوم الفعل لكان ينبغي ان
يعرف الفعل والحرف معا بانهما يدلان على معنى في غيره وتقييد الفعل باقتران الزمان لا خراج الحرف
لكن الامر فيه سهل كما لا يخفى ثم ان بعض المحققين قد عد هذا القول يعنى ان النسبة غير داخلة في
مفهوم الفعل تحقيقا حقيقيا الى تمام وزعم انه مما تفرد به انه قال بالهام فقال ان الفعل موضوع

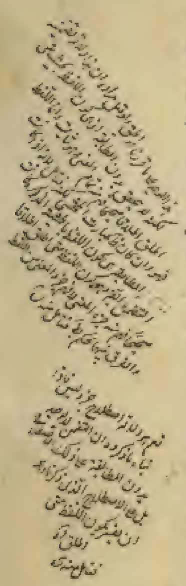
لحدث مقيد بالزمان والنسبة انما جاءت من الهيئة التركيبية كما في الجملة الاسمية وتمسك بانه لا
يناسب جعل هيئة زيد قائم للنسبة وجعل هيئة ضرب زيد لغوا وبانه يفهم النسبة من ضرب زيد تفصيلا
وقد اتفقوا على ان دلالة المركب لا تكون تفصيلية وانت الرجوع الى الوجدان خبير بان هذا القول
بعيد جدا بل الحق انا نفهم ان النسبة من نفس الفعل ولذا ايضا الفرق بين الجملة الاسمية والفعلية وانه
في الاولى نفهم النسبة من الهيئة دون احد الطرفين وفي الثانية نفهمها من نفس الفعل واما ما ذكره من
انه يفهم النسبة من ضرب زيد تفصيلا فنقول انا لا نجد تفرقة بين ضرب زيد وا ضرب مع انه يفهم النسبة
منه ايضا فهناك فان كان اجمالا كان ههنا ايضا اجمالا وان كان تفصيلا كان ههنا ايضا تفصيلا فما
يجاب به هناك يجاب به ههنا والقول بانه نفهم النسبة هناك من ضم كلمة اضرب المضمر مثلا وانما
نفهم النسبة من نفس ضرب واتحاد ما بهم الا اعتبار المعنوى يصحح قواعدهم من ان كل فعل يحتاج الى فاعل مثلا
لتقدير الامكان والا فنحن انا لا نتصور بعد اضرب شيئا اخر ولا نلتفت اليه اصلا مع انه يمكن ان يقال ان
اتفاقهم على ان المفرد لا يدل دلالة تفصيلية كان المراد منه ان المفرد بنفسه من دون ضم كلمة اخرى
اليه لا دلالة له لفظية وههنا ايضا كذلك لان لفظ ضرب بدون الفعل لا يدل دلالة لفظية فتامل
فان قيل اذا ذكر ابتداء بلا ذكر الفاعل الخ قال بعض المحققين بعد ايراد الاشكال ان هذا
ما تحير فيه العقلاء قرنا بعد قرن وقد بذلنا فيه جهدا ملطف من الله دعوان منه في شرح الرسالة
الوضعية الا انه لم يبلغ الكلام فيه مرتبة كمال الصفو لان الامور مرهونة باوقاتها ولما ظهر بينوع
البيان الصافى فيه في هذا المقام صرفنا الى الاذكياء والعطش وان كنا من طعن الحاسد لعدم ساحة
هذا الكتاب لم نخش فنقول وبالله من التوفيق لا خفاء في ان اللفظ لا يدل على المعنى الا لتذكر
الوضع وفهم المعنى من اللفظ ودلالته عليه متاخر عن تذكر الوضع فاذا سمع العالم بالوضع لفظ زيد
مثلا تذكر الوضع لمعناه فقد حضر معناه عنده في النفس تذكر الوضع الاول لا يمكن استحضار الوضع بدون
حضور طرفيه فليس العلم بالمعنى عند سماع اللفظ في ضمن تذكر الوضع دلالة لان المفروض ان ذلك



الدلالة متاخرة عنه بل لا بد للدلالة من امر اخر يتسبب من اللفظ وهو التفات النفس اليه
من حيث انه مراد اللافظ والذى دعاه الى التلفظ به فنقول لما سمع العالم بوضع ضرب على الوجه
العام لفظ تذكر وضعه بهذا الوجه وحضر عنده مفهوم الحدث والزمان في ضمن تذكر الوضع وليس
هذا من دلالة اللفظ في شيء من لفظ ضرب المعنى من حيث هو مراد ما لم يعلم خصوص المعنى
الموضوع له بالقرينة فاذا حضر عنده بالقرينة التفت اليه من حيث انه مراد وفهم هذا الحدث
والزمان في ضمن هذا الالتفات هو الدلالة التضمنية ولا شك انه لم يتحقق من سماع ضرب الا
فهم معناه المطابقى ومن هذا تبين سر ما اشتهر من رئيس العقلاء الشيخ ابو على سينا ان الارادة شرط الدلالة
وعلم ان كلام بلغ غاية التحقيق وليس بما يتعجب من وقوعه من مثله كما زعم كل من بلغه الا ان فان الدلالة
الالتفات من اللفظ الى المعنى من حيث انه مراد فلولا العلم بالارادة لمعنى من اللفظ لم يتوجه السامع
من اللفظ الى معنى فلم يتحقق دلالة لا على المراد ولا على الجزء منه ولا على اللازم ومن هذا تبين ان دلالة
المشترك يتوقف على القرينة وليس ما سمى تخصيصا من ان الارادة لا الدلالة تحقيقا بان يصح بانه
ولعل ذكره عمقه ان تنبهك على ان القرينة ليس شرطا لدلالة المشترك بخصوصها بل المفرد ايضا
يحتاج الى القرينة احتياج المشترك اذا صار جزء اللفظ او فكل من لفظ عبد ولفظ الله في عبد الله
يحتاجان في دلالتهما على المعنى الصورى الى قرينة صارفة للفظ عبد الله من ارادة معناه العلمى
ولا يذهب عليك ان المراد ما ذكر وان ان فهم المعنى من اللفظ انما هو بعد تذكر وضعه له انه يجب
ان يعلم اولا ان اللفظ وضع لهذا المعنى حتى اذا سمع اللفظ انتقل الى المعنى واما اذا لم يعلم ذلك
انه فلا يفهم المعنى من اللفظ وليس المراد انه كلما اطلق اللفظ يجب ان يتذكر اولا وضع اللفظ
لهذا المعنى ويلتفت اليه ثم يدل اللفظ عليه كيف ونعلم بالبداهة الوجدانية انه كثيرا ما نسمع لفظا ولا
نلتفت الى انه موضوع لهذا المعنى اصلا بل نفهم المعنى منه بمجرد انا علمنا سابقا انه موضوع له ولم نعرف فعلم
من هذا ان فهم الحدث من ضرب ليس باعتبار انه يتذكر وضعه له باعتبار انه يفهم من لفظه ثم انه ان

ان اردتم بالدلالة هو فهم المعنى من اللفظ فالاشكال باق بحاله ولم يندفع بما ذكر كما ذكرنا وان قلتم
ان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ من حيث انه مراد فلا نزاع معكم في هذا الدلالة اصطلاح خاص ولكل
احد ان يصطلح على ما شاء بل الكلام في انه لا شك في انه اذا قيل ضرب قد يفهم منه الحدث على انه مراد
ايضا ولا فرق في فهمه منه قبل ذكر الفاعل وبعده وانكاره مما يكذبه الوجدان فبقي الاشكال وهو لزوم تحقق
التضمن بدون المطابقة بحاله ولم ينفع التحقيق المذكور ثم نقل عن الشيخ الرئيس انه كان مراده ان
الارادة شرط الدلالة بالمعنى المشهور فمما يتعجب منه مثل من مثله ان اصطلح على ان الدلالة هي فهم
المعنى اذا كان المراد المتكلم كما هو الظاهر او فهم المعنى من حيث انه مراد المتكلم كما ذكره هذا الفاضل
فلا مشاحة معه لكن الكلام في انه لا يجدي نفعا فيما هو غرض الفاضل المذكور ثم ما ذكره من احتياج دلالة
المشترك الى القرينة انما هو كلام مسلم بناء على هذا الاصطلاح للدلالة واما على الاصطلاح المشهور فلا كما هو
المشهور ثم انه اذا كان ضرب مثلا موضوعا لمجموع الحدث والزمان والنسبة ولا يمكن تعقل هذا المعنى بدون
ذكر الفاعل فلا يمكن ان يتذكر وضعه لهذا المعنى قبل ذكر الفاعل فلا يصح ما ذكره من ان العلم بالحدث
قبل فهم المعنى المطابقي باعتبار تذكر وضع اللفظ لا باعتبار دلالة اللفظ عليه الا ان يقال انه قبل [illegible]
ذكر الفاعل لا يمكن تعقل النسبة فلا يمكن تذكر الوضع لها واما الحدث فيمكن تعقله قبل ذكر الفاعل
فيتذكر وضع اللفظ له ويتوقف تذكر وضعه للجزء الاخير على ذكر الفاعل ولا محذور في ذلك فتامل
والتحقيق عندي في دفع هذا الاشكال ان يقال ان المعنى المطابقي للفظ الفعل يمكن ان يلاحظ تارة
بعنوان الاجمال بان يتعلق الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين عند المتكلم وتارة بعنوان التفصيل
بان يتعلق الحدث والزمان والنسبة الى خصوص الفاعل بان يتصور السامع خصوص الفاعل ومعنى
معينا عنده وان دلالة اللفظ على المعنى بكلا الوجهين دلالة المطابقة اذا عرفت هذا نقول ان
ما ذكروا من ان الفعل لا يدل على المعنى المطابقي بدون ذكر الفاعل المراد منه هو الدلالة على
النحو التفصيلي واما على النحو الاجمالي فيدل قطعا [illegible] نقول ان فهم الحدث والزمان من الفعل عند

عدم ذكر الفاعل لاجل انه فهم المعنى المطابقي اجمالا وفهم في ضمنه ذلك المعنى التضمني والحال انما هو
فهم التضمن بدون فهم المطابقة لا اجمالا ولا تفصيلا والحاصل ان المسلم ان الفعل لا يدل على معناه
المطابقي بهذا النحو الاجمالي ولا محذور فيه انما المحذور في تحقق التضمن بدون تحقق المطابقة اصلا ولم
يلزم ذلك وقس عليه الحال في الحرف وهو لا يدل على الابتداء المطلق مثلا فانه انما دل عليه في ضمن دلالته
على الابتداء الخاص اجمالا وان كان لا يدل عليه تفصيلا ولا محذور فيه انما المحذور دلالته عليه بدون ذلك على
الخاص لا اجمالا ولا تفصيلا ولم يلزم ذلك هذا ولا اظنك في مرية من هذا بعد التامل والرجوع الى الوجدان
فتامل قلت الدلالة كون اللفظ اه حاصله انا لا نفسر الدلالة بفهم المعنى من اللفظ حتى يرد الاشكال
بل نفسرها بان اللفظ متى اطلق اي كلما اطلق صح فهم المعنى منه ثم نقول ان هذا المعنى ثابت اللفظ [illegible]
ولا يمكن ان يتحقق التضمن ح بدون المطابقة لان اطلاق الفعل بدون الفاعل غير صحيح فلا يلزم انما
هو فهم الجزء بدون فهم الكل وذلك ليس دلالة اصلا لا تضمنية ولا غيرها بل الدلالة التضمنية هي كون
اللفظ بحيث متى اطلق اطلاقا صحيحا فهم منه جزء المعنى وهو لا يتحقق بدون المطابقة على ما ذكرنا هذا
وانت بما حققنا لك يمكنك دفع الاشكال على تقدير حمل الدلالة على الفهم ايضا كما هو الظاهر فتدبر
فان قلت لا شك في تحقق اه قد يجاب عنه بعدم تسليم حصر الدلالة الوضعية في الثلاثة المذكورة
فتامل فيه قلت دلالة الفعل على معناه لا يخفى عليك انه لم يذكر فيما سبق الا ان دلالة من على
الابتداء المطلق لاجل ان الابتداء الخاص مفهوم منه عند التركيب وهنا فيه الذهن بهما الى
الابتداء المطلق لعدم قرينة التخصيص عند الافراد وذلك انه لا يعلم من هذا انه من اي قسم هو [illegible]
باق بحاله وكان مقصوده ما فصله في حواشيه على حواشي التجريد حيث قال ان فهم المعنى والزمان من لفظ
يجيء على سبيل العادة اذ يفهم منه عادة هذه الثلاثة عند ذكر الفاعل فعند عدم ذكره يفهم ما يمكن ان
يفهم عادة ومن هذا القبيل تمييز البهائم باصواتهم وتنبيهها بها اذ لا علم لها بالوضع وذلك بان تعلق
بصوت وتلتطف بها مرة فاذا اعاد ذلك مرارا حتى حصل عادة فاذا صوت بهذا الصوت [illegible]



الاعادة في دائما وقد تعتبر بها فقيل انها علمت اسمها وكان ايضا لذلك وليس كذلك ومن هذا
القبيل تنفرها من صوت الخشب لانها عادت متالمة وانما مقارنة ما متالمة فصارت عادة لها فانتفى
وحاصله ان هذه الدلالة دلالة عقلية لانه كلما اطلق اللفظ فهم منه الاجزاء الثلاثة بسبب الوضع لوجود
ذكر الفاعل فصار ذلك عادة فيذكر الفعل ايضا يفهم بسبب العادة المذكورة ما يمكن ان يفهم وهو الحدث
والزمان وليس ذلك بسبب الوضع بل بمحض العادة فهي عقلية واعترض عليه والذي [illegible] تعليقاته
عليها بانه لا شك ان العالم بالوضع اذا سمع لفظ ضرب بدون الفاعل ابتداء انما ينتقل الى المعنى
والزمان النسبة فالقول بانه على سبيل العادة غير صواب بل الصواب انه بسبب الوضع فتامل ويمكن ان
يقال دلالة ضرب على ضرب [illegible] وانت بعد الرجوع الى الوجدان حاكم بانه ليس الحال على ذلك المنوال فافهم
وقد قيل في التفصي عن الاشكال المذكور ان التضمن يستلزم المطابقة ولو تقديرا فهنا وان تحقق
التضمن ولم يتحقق المطابقة بالفعل لكنه تحقق على تقدير ذكر الفاعل فتامل قلت هذا اللفظ بسبب
اه الاولى ان يقال ان العوام يعلمون ان الشمس موضوع لهذا المعنى فلذلك يفهمون منه لعلمهم الوضع
لكن قد يتفق ان بعض العوام يعلمون ان الشمس مثلا غلط واصله شي اخر لكن لا يعرفه ومع ذلك
ينتقل من الشمس الى المعنى الشمسي وكان وجهه انه متصور لفظ شمس [illegible] وينتقل منه الى معناه
اللفظ بوجه ما خاص كاف في الانتقال الى معناه فافهم اراد به انه علم حال الصاص حيث المعنى
اه كانه ايراد على ما في شرح الشرح حيث يفهم منه انه المراد انه علم حال خصوص لفظ ضارب ومضروب
بسبب ملاحظة لفظ عام شامل لجميع تلك الخصوصيات من غير التعرض لما على ما هو الحال في الوضع
النوعي وذلك لان مقصود الشرح بيان كون الوضع عاما في المشتقات لان الوضع فيها نوعي فيجب
ان يحمل على ان المراد انه علم حال ضارب ومضروب وانهما موضوعان لكل من قام به الضرب
او وقع عليه من غير التعرض لخصوصيات تلك الافراد هذا وانت بعد التامل والرجوع الى الشرح
الشرح خبير بانه لا وقع لهذا الايراد اذ لا باس بان يكون اشارة الى كل [illegible] فتامل وغير

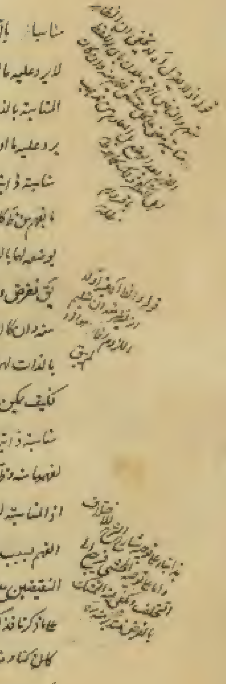
ملايم كما في الشرح ايضا لانه ذكر في بيان الفرق بين رجل وهذا مثلا ان رجلا موضوع لمعنى عام وهذا
وضع باعتبار المعنى العام للخصوصيات فالفرق بينهما باعتبار العموم والخصوص في الموضوع له
لو كان كما ذكره هذا القائل لكان الفرق بينهما باعتبار الخصوص والعموم فكان ينبغي ان يقال ان
الوضع فيه خاص لانه موضوع لشيء واحد وهذه وضعت وضعا عاما لانها موضوعة باعتبار المعنى العام
لاشياء متعددة فتدبر من حيث خصوصية ذاته لا يبعد ان يقال انه موضوع للخصوصيات باعتبار
انها افراد للمفرد المشار اليه المذكر فلا يرد انا لا نفهم اه يعني لما قلنا ان عنوان الوضع قد يكون
غير الموضوع له كما في لفظ هذا مثلا فلا يرد انا لا نفهم من لفظ هذا كل مشار اليه مفرد مذكر لان هذا عنوان
الوضع وليس موضوعا فلا يجب فهمه انما اللازم فهم الموضوع له وهو خصوص كل فرد وانه مفهوم من لفظ
هذا فتامل فان قلت اذا وضع هذا اه على ما قلنا انفا لا يرد هذا الايراد كما لا يخفى فان قلت
معنى هذا مثلا سواء قلنا انه ليس موضوعا للخصوصيات بخصوصها بل لانها افراد المشار اليه
كما قال المحشي او انه موضوع للخصوصيات بخصوصها ايضا كما قلت لا شك انه لا يفهم من لفظ هذا بدون
ضم ضميمة فيكون غير مستقل ولا يكون هذا دالا عليه في نفسه فكيف يكون هذا اسما قلت اولا ان
المراد بدلالة اللفظ في نفسه ان لا يحتاج الى ضم لفظة اخرى اليه وهذا لا يحتاج الى لفظة اخرى بل
يمكن ان يفهم من معناه بضم القرائن الغير اللفظية كالاشارة لكن هذا كانه لا يجري في الموصولات
وثانيا ان التحقيق ان الفرق بين الاسم والحرف ان معنى الاسم مستقل بمعنى انه يمكن ان
يحكم عليه وبه وان كان فهمه من اللفظ محتاجا الى فهم لفظ اخر بخلاف معنى الحرف فانه بعد فهمه من
اللفظ ايضا يفهم ضميمة لا يمكن ان يحكم عليه فتدبر ولا ينافي ذلك انه اه فيه نظر لان [illegible]
الكلي المذكور جزئيا ايضا بالاعتبار الذي ذكره لا يكفي في دفع الاشكال لانه قد اعترف بان معناه
لابد ان يكون محسوسا او لازم الجزئية باعتباره والكلي المذكور ليس محسوسا فكيف يتحصل فيه
والصواب ان يقال ان استعمال هذا في مثله مجاز ولا محذور فيه اصلا كما لا يخفى واما الضمير الغائب

آه فيه نظر اذ نظر ان الضمير لا يرجع الا الى اللفظ ولا يشعل فيه وما يقى في المشهور ان الضمير راجع الى اللفظ
فتوسع ثم لا يخفى ان الضمير لا يلزم ان يكون معناه جزئيا بل يلزم ان يكون فردا من الغائب المذكور
مثلا اذ كون الوضع عاما والموضوع له خاصا لا يقتضي ازيد من ذلك الا ان يقى ان هذا وان
لم يقتض ازيد من ذلك لكن حكمهم بانه من المعارف يقتضي ان يكون معينا او لكلي لا يتعين
فيه وقد يجاب بان الكلي باعتبار انه مذكور سابقا يكون معنى الضمير وهو بهذا الاعتبار لم يقع
نفيين فافهم وما يقى في المشهور ان الجملة آه لا يخفى انه لا حاجة الا القول بالتوسع في ذلك
لتصحيح ما ذكره لان ما ذكره هو ان امرا واحدا لا يجوز ان يكون محكوما عليه وبه في النسبة التامة
التفصيلية وهنا لا يلزم ذلك لان احد جزئي الجملة وقع محكوما عليه والجزء الاخر محكوما به ونحو الجزئين
وقع محكوما به ولا محذور في ذلك اذ المحذور في ان يقع شيء واحد محكوما عليه وبه معا ولم يلزم ذلك
ولو قيل انه كما لا يجوز في ذلك كذلك لا يجوز ان يكون الكلام المشتمل على النسبة التفصيلية وقع محكوما به
آه قلنا يحكم الوجدان بل يجب ان يكون لمضمون الجملة اجمالا ويحكم به مثلا يقى في قولنا زيد ابوه
قائم انه لا يجوز حمل ابوه قائم عليه مع ملاحظة النسبة فيه تفصيلا بل يجب ان يقى انه يمتنع قولنا
قائم الاب وهو المحكوم به حقيقة فعلى تقدير تسليمه كلام آخر ولا دخل له فيما نحن فيه فتامل
قد لا يكون بجملة نادرة المعاذ بالالفاظ كما في قولنا الكل زيد الخبز كذا في حاشية السيد الشريف وكان
مراده انهم لا يقولون اكل زيد الخبز بدون اعراب زيد ورفعه مع انه لا يحتاج الا الاعراب
لان الفعل يجيء في ان الكل هو زيد لا الخبز فتبادر المعنى بمجرد تلك الالفاظ مع ضميمة العقل بل
يظهر من الاعراب ويرفعون زيدا ليدل على انه فاعل الاكل فعلم انهم قد لا يكتفون بدلالة
العقل بل يذكرون اللفظ ايضا ولعل ذلك لزيادة التوضيح والتوكيد فافهم نعم لو تم دليلهم
آه فيه ان ما نحن فيه ليس من قبيل المعارضات المتعارفة اذ الاستدلال باصالة الحقيقة
انما يتم اذا لم يكن دليل على المجازية ومع قيام الدليل على المجازية يبطل ذلك الاستدلال بالكلية

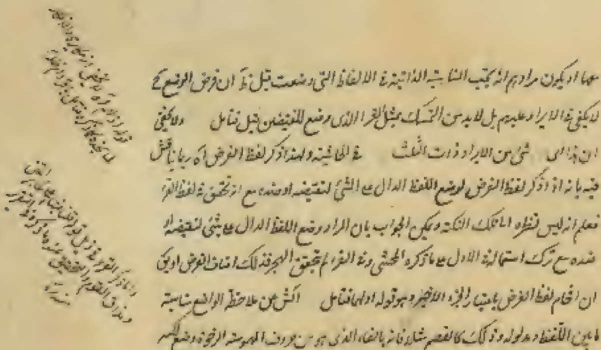
لان الاصل الحقيقة ما لم يقم دليل على خلافها فليس اذا تم دليلهم توقف في هذه الادلة للتعارض
ووجب الترجيح بل يبطل هذه الادلة فتدبر اقول والكثير في العطف آه وهذا هو المراد مما نقلنا الابهري
حيث قال قيل ويجيء لمجرد تحسين النظم فلا تغفل اي كما لا يلزم من موافقة الحكم آه ليس مراده
ارادة التشبيه بلحوظ مقصوده في نظم الكلام حتى يقى انه بعيد جدا بل مراده ان ذكر ذلك على سبيل
التمثيل والتشبيه والمقصود منها انما هو الجزء الاخر وهو انه لا يلزم من عدم دلالته عليه عدم الدليل
لكنه ذكر ما هو نظير له وشبيه به وهو انه لا يلزم من موافقة حكم للدليل لكنه ذكر ما هو نظير له وشبيه
به وهو انه لا يلزم من موافقة حكم لدليل كونه منه لزيادة التقرير والتثبيت فتثبت ولو اريد انه
لا يلزم من موافقة آه وبوجه اخر نقول لا نم ان الترتيب مستفاد منه اذ لا يلزم من موافقة
الحكم للدليل كونه منه فكيف مع الحال بينهما كبيس دليل فتامل اقول الكلام وجه اخر آه لا يخفى
انه ايضا بعيد جدا ولما كان الابتداء المطلق ليس يصلح آه فيه منع اذ هم قد يعتبرون الابتداء
في الذكر ويعلون عليه وفقه وذلك معلوم لمن تتبع كتب الفقه والحديث وعدم اعتبارهم في بعض
المواضع لدليل خارج لا يقدح فيه اذ قد لا يعتبر دلالة الواو وايضا الترتيب اذا تحقق بدليل
من خارج اتفاقا فتامل وايضا فيه دعوى مع دليله حاصلا انه اذا قيل من عصى الله تع فقد
غوى فدليله في لا يحتاج الا بيان لظهور ان عصيان الله تع غوايته وكذا الى في عصيان
الرسول بخلاف ما لو قيل ومن عصاهما فقد غوى لان دليله ليس بظاهر حتى يعلم ان مرجع
الضمير هو الله تع ورسوله هذا ولا يخفى بعده عن التعسف بحيث يخفى الوجه الثاني هو الوجه
الاول الذي ذكره ووصفه بالثاني لانه باعتبار انه ثان بالنسبة الا الوجه الذي ذكره الكش وهو ما
قال الكش وميل عليه ان معصيتهما آه نعم ما قيل انه المقام الذي نقل منع النبي عن ذكر الله
تع في ضمير واحد واعترف بانه في القران لعدت تعظيم الله تع ورسوله كيف ينبغي في الخطبة
وذلك تعظيم الله تعالى وتعظيمه في ثلثه مواضع من هذا الكلام فتعقل في الحاشية الشارك

لقولنا انت طالق آه الظاهر انها متعلقة بقوله مثل في الحكم او بقوله انما هو بيان الحكم الشرعي
او بقوله فيكون الواو مثل ثم في الحكم يعني ان المراد الواو مثل في الحكم وهو الوقوع ثلثا للتعاليل
لقولنا انت طالق ثلثا اي قبل الدخول بها انت طالق طالق طالق يحصل بها الطلاق ثلثا
نعم ان ليس بناء هذا على ان الواو يدل على الترتيب مثل ثم اذ هذا الحكم يستعار فيما لم يكن فيه
حرف دال على الترتيب ايضا كما هو في الصورة المذكورة فتدبر الكش ولا يتوهم في التاكيد لتوجه
لا وجه لايراد هذا الكلام في هذا الكتاب المراعى فيه غاية الايجاز فافهم او يراد بالتناقض
مطلق التقابل فيه انه على هذا لا وجه لتخصيص التناقض بالحيض والطهر والتضاد بالاسود والابيض
بل هما ايضا نقيضان بناء على هذا الاحتمال الا ان يقى المراد او يراد بالتناقض مطلق التقابل
اعم من ان يكون حقيقة او مجازا لكن يعتبر كون احدهما وجوديا والاخر عدميا وعلى هذا فالسواد
والبياض ليس نقيضين بهذا المعنى والحاصل ان مراده انه يمكن ان يراد بالنقيضين مطلق
الوجودي والعدمي وصح تناقضهما الا باعتبار ثبوتهما وسلبهما عن المحل القابل حتى يرجع الا القضية
فلا يرد ان التناقض ليس بين التصورات او باعتبار ان يراد بالتناقض مطلق التقابل
بين الشيء الوجودي والعدمي سواء كانا نقيضين ام لا فتدبر والمنع المذكور مندفع بانه علاه
لانه بعيد جدا ان يكون بشيء واحد مناسبا بالذات للنقيضين او الضدين نعم لو كان بوجوه
واعتبارات لجاز ذلك وليس النزاع فيه فتدبر واما ثانيا فلان هذا التوجيه آه هذا الايراد
على شارح الشرح اذ هو يدعي انه لو وضع اللفظ الدال على شيء لمجرد نقيضه او ضده لما كان له
في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم التخلف وفي ان ذلك كذلك وان بقي الشعور
بالمناسبة نعم الشعور بالمناسبة يوجب الدلالة العقلية لا الدلالة التي يجب في هذا الاصطلاح فلا
يرد عليه الا ان الدلالة العقلية يكفي في المط وهو البحث الاول الا ان يقى ان هذا على تقدير
التنزل عن البحث الاول وحاصله انه لو سلم انه يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بحسب هذا

الاصطلاح عدم الدلالة عليه عقلا ايضا نقول ان هذا انما يتم لو ادعوا ان مجرد المناسبة
الا الخرها ذكره واما وجود هذا الايراد على ما ذكره بقوله والحق الا ان يقى الا الخره فلا يخرج من التامل
والظ انه لا يتوجه عليه لانه اذا وضع اللفظ لنقيض ما دل عليه بالذات او لضده واستعمل فيه
بحيث هجر اطلاقه على المعنى الاول وان كانت المناسبة المذكورة باقية في خزانته فلو كانت
المناسبة ملحوظة بالفعل وجب العلم بذلك المعنى وليس ذلك من اجل دلالة المناسبة بل بسبب انه
لا بد من تصوره حتى يعلم ان هذا اللفظ مناسب له الا ان يقى انه يجب بقاء الشعور بالمناسبة
على وجه قريب بالفعل بحيث يلزم منه عند سماع اللفظ الانتقال الا المعنى على نحو ما اعتبر في بقاء العلم
بالوضع اذ ليس المعتبر ملاحظته بالفعل ولا يكفي ايضا بقاؤه في الخزانة اذ قد نسمع لفظا ولا نفهم منه
معناه بسبب عدم تذكرنا الوضع مع انا علمنا سابقا وضعه له ولم يزل ذلك عن الخزانة اذ قد نتذكر
وضعه له بعد ذلك بادنى التفات من غير تجشم كسب جديد وهو الدليل على بقائه في الخزانة على ما صرحوا
به فعلم ان مجرد البقاء في الخزانة لا يكفي بل لا بد من بقائه على نحو خاص فههنا ايضا نقول انه لا يكفي
بقاء الشعور بالمناسبة في الخزانة بل لا بد من بقائه على وجه خاص ولا نم تخلف الدلالة فتامل واعلم ان
هذا التقرير والتحقيق الذي اورده الكش مبني على ان يكون مذهب هذه الطائفة هو ان بين اللفظ
والمعنى مناسبة ذاتية توجب تلك الدلالة عليه وفيه منع وليس هذا في كلامهم كيف ولو كان
مرادهم ذلك لزم ان يفهم كل احد معنى كل لفظ باي لغة كان لان فهم المعنى على هذا السبب
المناسبة وهي متحققة بالنسبة الا جميع الاشخاص فيلزم ان يفهم العجمي لغة العرب وبالعكس وكذا
القول في سائر اللغات ولا يقول بذلك عاقل على ان يقى ان مرادهم ان بين اللفظ والمعنى
مناسبة ذاتية صارت تلك المناسبة مرجحة لوضع الواضع ولا يجوز الوضع بدون تلك المناسبة
الذاتية ولا تحقق الدلالة بدون الوضع وح لا يرد عليهم سوى ما ذكره انه المشهور من انه
لو كان كذلك لزم ان لا يجوز وضع لفظ للضدين او النقيضين اذ لا يجوز ان يكون شيء واحد



مناسبا بالذات لماوا ما حدث تخلف الدلالة واختل فهما على ما ذكره الش فلا الجاه لمع انه وكذا
لا يرد عليه ما اوردنا كما لا يخفى ولا يتوهمن ان هذا هو التوجيه الذي ذكره الش بقوله واعلم لانه لم يخصص
المناسبة بالذاتية بل حمل كلامهم على ان الواضع لاحظ مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله ووضعه له ولا
يرد عليه ما اورده في المشهور وايضا يخالف ذلك في هذا التوجيه لان مرادهم على ان بين اللفظ والمعنى
مناسبة ذاتية لا يجوز الوضع بدونها فلذلك يرد عليه ما ذكره المحشي من الايراد والمشهور فتدبر ثم اعلم ان
ما يفهم من كلامهم من انه يكفي في رد مذهبهم التمسك بفرض وضع اللفظ لنقيضين ولا يجب التشبث
بوضعه لهما بالفعل ليس على ما ينبغي اما على الوجه الذي عليه بنا تقرير الش فلانه لا يكفي في الزام الاختلاف ان
يكون بفرض وضعه للنقيضين حتى يلزم الاختلاف اذ لا يقول عاقل ان للفظ مناسبة مع كل معنى يفهم
منه وان كان ذلك الفهم بعد ان وضعناه له حتى اذا فرض وضعه للنقيضين يلزم ان يكون مناسبا
بالذات لهما وانه اختلاف بالذات كيف وانا لا نجد بين لفظ ومعنى مناسبة اكثر مما نفعه له فافهم منه
فكيف يمكن ان يقال ان ذلك الفهم بسبب المناسبة الذاتية بل ينبغي ان يكون مرادهم على هذا ان للفظ
مناسبة ذاتية مع المعنى التي يفهم منه ولا يكون الفهم بسبب وضعنا له وانما ان صارت سببا
لفهمها منه وقد انه على هذا اذ فرضنا ان اللفظ الموضوع لشيء وضعناه لنقيضه او ضده لا يلزم منه الاختلاف
اذ المناسبة لا تتحقق الا بين اللفظ والمعنى الاول وما بينه وبين المعنى الاخر فليس مناسبة ذاتية انما بل
الفهم بسبب ان وضعناه له فعلى هذا ينبغي في الزام الاختلاف التمسك بالالفاظ التي فعلم انه يدل على
النقيضين مع قطع النظر عن فرض وضعنا كالقرء مثلا ثم في الزام التخلف يكفي التمسك بالفرض كما فهم
على ما ذكرنا فذلك لانه لا يتجه الا ان يكون مرادهم انه يجب في الوضع لمعنى تحقق المناسبة الذاتية البتة سواء
كان كما وضعناه له الحال ام وضع له قبل فلا يتجه ان يقال في رده اذا نفرض وضعه للنقيضين فيلزم ان
يكون للشيء مناسبة مع النقيضين بل يلزم ان يكون لكل لفظ مناسبة مع كل معنى اذ لنا نفرض وضعه
لكل منها وانه يتجه اذ لهم ان يقولوا ح انا لا نجوز وضع اللفظ للنقيضين او لكل معنى لعدم تحقق المناسبة

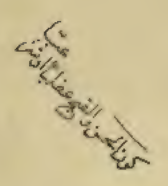


سها او يكون مرادهم انه يجب المناسبة الذاتية في الالفاظ التي وضعت قبل فلا ان فرض الوضع ح
لا يكفي في الايراد عليهم بل لا بد من التمسك بمثل القرء الذي وضع للنقيضين قبل فتامل ولا يخفى
ان هذا الى شيء من الايراد ورات الثلث في الحاشية ولهذا ذكر لفظ الفرض اه ربما يناقش
فيه بانه اذا ذكر لفظ الفرض لوضع اللفظ الدال على الشيء لنقيضه او ضده مع انه تحقق في لفظ القرء
نعم انه ليس نظره الا تلك النكتة ويمكن الجواب بان المراد وضع اللفظ الدال على شيء لنقيضه او
ضده مع ترك استعماله الاول على ما ذكره المحشي وفي القرء لم يتحقق الهجر فلذلك اختار الفرض او يقال
ان اختيار لفظ الفرض باعتبار الجزء الاخير وهو قوله او لهما فتامل الش من ملاحظة الواضع مناسبة
ما بين اللفظ ومدلوله وذلك كالفصم مثلا فانه بالفاء الذي هو من حروف المهموسة الرخوة وضع لكسر
الشيء من غير ان يبين وبالقاف الذي هو من الحروف المجهورة الشديدة وضع لكسر الشيء بحيث يبين
كسره لمناسبة الاول بالخفاء والضعف والثاني بالظهور والشدة هذا لكن ادعاء ملاحظة امثال هذه
المناسبات في جميع الالفاظ لا يخلو من بعد فتامل اقول على هذا لم يكن طريق الوحي اه وان اردت
جعله طريقا مستقلا فنقول الوحي بارسال ملك او ملئكة يتعلمون تلك الالفاظ ويطلبون منهم بحيث
يحصل لهم العلم بالوضع كما في تعليم اللغات للاطفال على قياس ما اعتبر في سره في خلق الاصوات فتامل
الش والاصل عدم وضع سابق هذا جواب عن الوجه الثاني وقد ظهر مما سبق عدم وقوعه جدا كيف
ويمكن ان يقال ان الاصل عدم كون الواضع غير واضعنا فيه والكلام الشرح هو الاول حيث
قال للقرينة الدالة عليها فانه يدل بظاهره اه وتوضيح المقام ان الله تعالى ذكر انه علم الاسماء لادم
ثم قال ثم عرضهم على الملئكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ولا شك ان المتبادر من الاسماء هنا
هو الاسماء بالمعنى الحقيقي لا المسميات والا لكان اضافة الاسماء الى هؤلاء اضافة العام
الى الخاص والمتبادر منها خلافها وان كان المراد ههنا هو الاسماء فنقول ان الله تعالى بعد ما ذكر عجز الملئكة
عن الانباء قال يا ادم انبئهم باسمائهم الاية والظاهر من سوق الاية ان ما انباهم ادم به هو ما علمه تعالى اياه

اليه بقوله وعلم ادم فاذا كان ادم انبائهم بالاسماء وجب ان يكون علم الاسماء فيكون المراد بالاسماء هو
المعنى الحقيقي وهو اللفظ وبما قررنا ظهر لك ان الاظهر في هذا المقام هو عبارة المكر حيث قال في قوله
باسماء هؤلاء يتبين ان التعليم لها والضمير للمسميات وتفصيله ما ذكرنا واما قول الش ولولا ان التعليم
للاسماء لما صح الالزام فمجمل غاية في توجيه ما ذكره المحشي كما لا يخفى وقال شارح الشرح يعني اذا
ضيف الاسماء الى المسميات فعلم ان ليس المراد بها المسميات انفسها بل الالفاظ الدالة عليها فيكون
فلو كان التعليم للمسميات لما صح الالزام بطلب الانباء بالاسماء ثم انباؤه بنفسه بالاسماء انتهى وهذا ايضا
يحتمل انه غير مستقيم لان تعليم المسميات لادم لا ينافي الزام الملئكة بان يطلب منهم الانباء بالاسماء كما
لا يخفى وكذا انباء ادم بها لا ينافي ان يكون ما علمه تعالى واشار اليه ههنا هو المسميات فينبغي ان يحمل على
ما ذكره المحشي من ان المراد ان ما انباه به هو الاسماء فيكون التعليم ايضا بها ثم القول ان الضمير في يطلبه الانباء
راجع الى ادم ويفهم منه ان الزام الملئكة وقع من ادم وهو غير صحيح بل الزام الملئكة وقع من الله تعالى
لا من ادم فينبغي ان يقال ان الضمير الاول لله تعالى والثاني لادم انه لما صح الالزام اي الزام الملئكة
بطلب اي بطلب الله تعالى منهم الانباء بالاسماء ثم انباء اي انباء ادم بنفسه بالاسماء او يقال ان الضمير في بطلبه
ايضا راجع الى ادم لكن من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اي لما صح الزام الملئكة بطلب الانباء
بالاسماء ويحتمل ان يكون المراد بالالزام هو الايجاب والامر اي لو كان التعليم للمسميات لما صح امر
ادم بالانباء بالاسماء اذ الظاهر ان ما امره به هو ما علمه بالتعليم المذكور وفي الوجه تكلف والاظهر الاول
وان كان فيه تكلف الضمير فتدبر ثم ان السيد الشريف بعد ما ذكر ان المراد بالاسماء الاسماء بالمعنى
الحقيقي بناء على المتبادر من الاضافة قال ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الزام الملئكة بها لان
الالزام انما يكون لما لا يعلمون ما علمه ادم وايضا لو لم يكن التعليم لها لم يكن انباؤه بها الزاما يكون بما
علمه اياه انتهى وينبغي حمل الوجه الاول على ما ذكره المحشي وقررناه من ان الظاهر ان الذي انباه ادم به ولا
يعلمه الملئكة هو ما علمه وقال بقوله وعلم ادم كما لا يخفى واما الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وايضا فيرد عليها

لانه انه لو لم يعلمه الله تعالى بالاسماء لم يكن انباؤه بها لكنه يجوز ان لا يكون قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
اشارة اليه بل الى تعليم اخر على انه يمكن منع ذلك لانه يجوز ان يعلمه الله تعالى وضع الاسماء بل خلق بحيث
يكون عالما بها فالاولى الاقتصار على الوجه الاول كما فعله المحشي فتامل لا يخفى ان حمل الاول على
هذا المعنى خلاف الظاهر لانه على هذا لم يستفد الخلاف الا ابتداء بل بواسطة بخلاف الاول وان
هو الاستناد بغير واسطة كما في خلق السموات والارض كذا يفهم من حاشية السيد س والظاهر ان مجرد
ذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك خلاف الظاهر جدا فتامل اقول يمكن الجواب عن الحجة اه يمكن
حمل عبارة الش على هذا بان يقال المراد انه اذا كان ادم هو الذي عليه اندفع الدور اذ لا كلام انه ليس
رسول بل نبي والنبي اعم ويمكن ان يجاب عن الحجة ايضا بان يقال الظاهر من سوق الاية انها ارسل رسولا
لقوم الانسان قومه فادم خارج عن ذلك الا قوم لهذه البعثة ولك ان تحمل عبارة الش على هذا ايضا بان
يقال المراد انه اذا كان ادم هو الذي علمها اندفع الدور لانه ليس رسول قوم والمستفاد من الاية
انه ما ارسل رسول قوم الانسان قومه هذا ورفع في عبارة الش بدل قوله لا قوم رسول لا رسول قوم
لا الحق ما ذكر من الوجهين فتدبر اقول فيه بحث اذ ما ذكره في دفع الدور انه يمكن ان يجاب عن ذلك
من جانب الش بان المراد ولا قوم رسول من حيث هو قوم رسول فح انه اذا علم قوم رسول من
حيث هو قوم رسول يلزم الدور لان تعليمهم ح يكون بعد كونهم قوم رسول وكونهم قوم رسول يتوقف
على ارسال الرسول اليهم وهو بعد تعليمهم اللغات هذا لكن ما ذكره السيد الشريف من النكتة في قوله
لا قوم رسول لا رسول قوم لا يتمشى بعد اخذ هذه الحيثية ايضا لانه اذا علم رسول قوم من حيث هو رسول
قوم ايضا يلزم الدور لان تعليمه ح يكون بعد ارساله وارساله موقوف على تعليم اللغات ويمكن ان
يقال انه اذا علم الله تعالى من سيصير رسولا لا قوم اللغات بالوحي ثم بعلم هذا الرسول القوم فلا يتجه ان
ان تعليمهم على انه من قبل نفسه نحو الشق الذي ذكره السيد س واما ان يعلمهم على انه من قبل الله فهو بعينه
معنى الارسال ويستلزم الدور فتامل لا يخفى فيما ذكرت انه هذا بناء على عدم نزول الوحي بغير الانبياء

وقد علم من اه هذا بناء على ما ذكره السيد الشريف واما على ما ذكرنا فيقد عرفت ان الاولى طريق مستقل
فيمكن ان يكون المعنى اخذه بطريق الا ايراد علينا انهم ويمكن ان يكون تحقيق خلق العلم الضروري بالصانع
اي معناه الدلالة واما انه بدلالة العلم الضروري بكل شيء عند غير النبي ليس خلاف المعتاد بل حصل
الاشياء كما تحقق فيه خلاف للمعتاد كما لا يخفى الش الجواب منع توقفه على الاصطلاح قد لكم المفروض
انه يعرف بالاصطلاح ثم بل المفروض انه لا يعرف بالتوقيف وهو لا يوجب ان يعرف بالاصطلاح
بل بالترديد والقراين وبهذا الظهر انه يمكن منع توقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر بل
الترديد كاف في الكل كما في شرح الشرح وانت خبير بان ما ذكره يعتقد له وبهذا يظهر لك لا انه لم يجب
الخ لانه لا يمكن العقل منع توقف الاصطلاح على القدر الموقوف عليه للاصطلاح وهو ظ وكان المراد
ان الاصطلاح لا يتوقف على شيء بل يعرف الكل بالترديد فلا يصح ما ذكره الاستاد من ان القدر المحتاج
اليه للاصطلاح يعرف بالتوقيف اذ ليس شيء يحتاج اليه بل هذا يرد عليه بعد ان المراد بالاصطلاح هو
ان يصطلح ويتفق ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى وذلك لا ذلك ولهذا اذكر ان هذا يتوقف على
معرفة اللفظ والوضع والمعنى ونحو ذلك فلا يمكن منع توقف الاصطلاح على شيء الا دوما ان يقال الا انكم
وقوع الاصطلاح منه شيء من الالفاظ بل عرف الكل بالترديد بالقراين ونحو ذلك ولعله يمكنك حمل كلام
شارح الشرح عليه بان يقال المراد منع توقف الاصطلاح اي وضع اللفظ لمعنى وتعيينه له على سبق معرفة
ذلك القدر والحاصل ان المسلم هو تحقق الاصطلاح اي وضع الالفاظ للمعاني واما تحقق الاصطلاح
بالمعنى الذي ذكرنا فغير مسلم فلذلك بنى شارح الشرح كلامه عليه وقال ممنوع توقف الاصطلاح
على معرفة شيء بل الواضع يعينه لنفسه ثم يعرفه بالترديد فقال يجب ان يعم المستثنى منه اي يجب
ان يكون المستثنى منه عاما ليجب من المستثنى لعله لا قوله عليه يرد على شارح الشرح انه لا يمكن حمل
الاستثناء في المقدمة النقلية التي اورد شارح الشرح على الاستثناء بالمعنى اللغوي حتى لا يحتاج
الى التوجيه الذي ذكره المحشي لكونها عقلية لان قوله فيها ظاهره ان المراد به صيغة الاستثناء



كما لا يخفى ثم ان اللازم في قول الش لا لافراغ لا يلايم حمل الاستثناء على المعنى المصدري اذ هو ليس للافراغ
بل هو الا فراغ والامر فيه سهل والحمد لله سهل لنا التكلم في مباحث اللغات وصلى على رسولنا
افضل الصلوات ولما هي الكلام في المبادي الاحكام وعلى الله التوكل في الاتمام وبه الاعتصام
الش بل انه لا يحكم الخ لما كان هذا اصلا اصيلا من اصول الاسلام وقد كثر التشاجر فيه بين
العلماء الاعلام فبالحري لنا ان نحرر الكلام ونقرر المرام ان ما ذكره هؤلاء الاقوام ليس وافيا
بتحقيق المقام فنقول وبالله الاعتصام قال المعتزلة انه كما ان في المحسوسات اشياء ملائمة للحس
واشياء منافرة له كذلك في المعقولات افعال ملائمة للعقل بمعنى ان العقل يجد في انفسها قطع
النظر عن امر الشارع ملائمة لنفسه ويحكم بان فاعلها من حيث هو فاعله يستحق المدح وافعالا منافرة
له يحكم بان فاعلها يستحق الذم ثم ان ما حكم العقل بحسنه يجب ان يكون عند الشارع كذلك ولا يجوز
نهيه عنه وما حكم العقل بقبحه يلزم ان يكون عند الشارع كذلك لا يجوز امره به بل كلما امر به الشارع يجب ان يكون
فيه جهة يستحق بها المدح وان لم تكن معلومة عند العقل وكلما نهى عنه يجب ان يكون فيه جهة
توجب الذم وان لم نعرفها فما ليس فيه جهة من حسن ولا قبح لا يجوز من الشارع الامر به ولا النهي عنه وقال
الاشاعرة انه ليس في الافعال شيء يكون ملائما للعقل او منافرا له ويحكم العقل بانه في نفسه مع
قطع النظر عن اعتبار الشارع وامره بحيث يستحق فاعله المدح او الذم بل لا يفرق العقل بين قتل
المظلوم واعانته ونصره واكرامه بل كل منهما عند العقل سواء ليس احدهما عنده مستحقا للمدح والاخر
للقدح بل الشارع جعل احدهما ممدوحا وامر به والاخر مذموما ونهى عنه وليس ذلك الا بمحض
اعتباره واختياره لا بسبب يوجب المدح والذم ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه
لكان جائزا وانقلب الامر فصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا ثم انه بعد اعتبار الشارع وامره ونهيه
لا يصير الفعل ايضا ممدوحا عند العقل او مذموما بمعنى لا يحكم العقل بان ما امر به الشارع مستحق للمدح
وحسن وما نهى عنه مستحق للذم وقبيح بسبب امر الشارع به ونهيه عنه بل بعد اعتبار الشارع ايضا يبقى على

ما كان عليه من تساوي الطرفين ولا يحكم العقل بان امتثال اوامره لازم والاجتناب عن نواهيه
متحتم نعم يحكم بان ما امر الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بناء على اصطلاح او الحسن والقبيح وهو ان الحسن
ما امر به الشارع ومدحه والقبيح ما نهى عنه وذمه هذا والحق هو المذهب الاول واليه ذهب اصحابنا
الامامية رضوان الله عليهم وذلك لانا نجد ببديهة الفرق بين بعض الاشياء وانها حسنة مستحقة
للمدح وبعض اخر وانها قبيحة مستحقة للذم اذ لا شك ان الاحسان بالمظلوم ودفع الظلم عنه امر
مستحق للمدح وان معاونة الظالم وتحريضه على الظلم امر مستحق للذم وان لم يكن شرع اصلا وان امثال
ذلك كثيرة خارجة عن الحد والعد وبهذا يبطل مذهب الاشاعرة لكن يبقى احتمال ان يكون لكل ان
الحسن والقبح العقلي في بعض الاشياء ونرى ايضا ان امر الواجب بالقبيح ونهيه عن الحسن غير جائز
لكن نقول انه يجوز ان لا يكون في بعض الاشياء جهة حسن ولا قبح ومع ذلك امر الشارع به او
نهى عنه وذلك لم يبطل بما ذكر الا تم كونه قبيحا اذ يجوز ان يفعل الله تعالى ذلك ليعلم المطيع من
العاصي ويستحق بالاطاعة الثواب وبالعصيان العقاب واما القول بانه اذا لم يكن في شيء جهة
حسن ولا قبح فالامر او النهي عنه ترجيح بلا مرجح وانه قبيح فانه لا ينتهض على الاشاعرة القائلين بجواز
الترجيح بلا مرجح بل يرد عليه انه يجوز ان يكون هناك مرجح اخر غير الحسن والقبح يوجب الامر او النهي
عنه وان كنا لا نعلم فالحق في دفع هذا الاحتمال ان يقال انه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات
وانها حسنة ومشاهدة معظم المنهيات وانها قبيحة الظن القوي بان جميع ذلك كذلك ولا تحقيق
شيء على خلاف ذلك بل ربما حصل من طريق التتبع وتتبع الاحاديث العلم القطعي بذلك اذ في
كل موضع سئل عن الائمة عليهم السلام عن السبب والعلة من حكم من احكام الله تعالى اجابوا ببيان العلة و
تحقيق السبب ولم يجيبوا قط بان الله تعالى قد يامر بالاشياء وينهى عنها بدون سبب يوجب ذلك
على ما ذكر من ذلك الاحتمال وايضا قال الله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والظاهر ان
المراد ان كل ما كان طيبا في الواقع لا بامر الشارع يحل لهم وكل ما كان خبيثا في نفسه لا بنهي الشارع

يحرم عليهم والظاهر من الطيب هو ما لا يكون فيه جهة قبح لا ما كان فيه جهة حسن وح يندفع احتمال ان يكون
الواجب تع امر من شيء مع كونه في نفسه خاليا من جهة القبح وهو ظ لكن يبقى احتمال ان يكون شيء ليس فيه
جهة حسن مع ان الشارع امر به ولم يبطل ذلك بصريح الاية الشريفة لكنك بعد تامل في سوق الاية
الكريمة حاكم ببطلان هذا الاحتمال ايضا فتامل ثم نقول ان في ذلك البعض لا يجوز ان لا يكون
متابعة امر الشارع ونهيه واجبا عند العقل بل كان متابعته ومخالفته سواء عند العقل وذلك
لانا كما علمنا حسن بعض الاشياء وقبحها بديهة كذلك نجد وجوب المتابعة وحسنها الى الغير وانه لو لم يكن كذلك
لم يستحق الثواب بالمتابعة ولم يستوجب العقاب بالمخالفة بل ليس الا مثل ان يامرنا احد من افراد
الانسان الذي لا يجب متابعته علينا فكما ان متابعته لا تستحق الثواب ومخالفته لا تستوجب العقاب
فلا يجوز ان يكون ذلك من الشرع والا لدار والحاصل ان حكم العقل بذلك كمشروف لا مجال لانكاره
واذا كان العقل حاكما بحسن المتابعة وقبح المخالفة في ذلك البعض ايضا فثبت ما هو الحق الاصل عندنا
وهو ان جميع حكم الله تع فيه يحكم العقل فيه بحسن او قبح وان كان بسبب حكم الشارع فيه والمناقشة
بانه يجوز ان يكون الواجب تع قد حكم بوجوب بعض الاشياء او تحريمه لا بسبب فامرها سهل اذ لا فائدة
لها في الحقيقة بعد العلم بان كل ما حكم العقل بحسنه او قبحه يجب ان يكون عنده تع كذلك وانه بعد حكمه تع
في كل شيء يحكم العقل بانه لا مجال الا للامتثال والله اعلم بحقيقة الحال واعلم ان المعتزلة قد ذكروا انه
التعريف الحسن انه يستحق فاعله الثواب وفي القبيح انه يستحق فاعله العقاب ونحن نقول انه لا شك
ان بعض الافعال كذلك اي بحيث يحكم العقل قطعا انه يثاب فاعله من حيث انه فاعله مع قطع النظر عن
شيء اخر لكان مستحقا له ولم يكن ذلك الثواب والعقاب موقوفا وان بعضها بحيث يحكم العقل جزما انه
على وجه لو توقف فاعله من حيث انه فاعله لكان مستحقا لذلك العقاب ولم يكن ذلك فلا لكن يجوز ان يكون
معارضا بافعال اخر توجب حبط ذلك الثواب او العقاب او يكون الواجب تع في اخيرا التفضل
عنه العقاب بسبب ارتكاب هذه القبايح ولا كلام فيه ههنا وانما دعوى ذلك في جميع الافعال فغير معلوم

اذ يجوز ان يكون لبعض الافعال جهة حسن او قبح يوجب ذلك امر الشارع به او نهيه عنه لكن لم يكن
بحيث يستحق فاعله الثواب او العقاب بسبب انه فاعل له او تارك له وان استحق الثواب
بسبب امتثاله لامر الشرع او نهيه عنه والعقاب بسبب مخالفته لامره او نهيه بل نقول انه لا يلزم
ايضا ان يكون مستحقا للثواب بسبب امتثال امر الشرع او نهيه اذ كل امر يكون حسنا فيه فائدة ونفع
ولا شك ان هذا لا يرجع اليه تعالى لتعاليه عنه بل الى العبيد ولا ريب انه اذا امر احد احدا بما فيه للامور نفع
له لا يلزم عليه ثواب على المشقة التي حصلت له من فعل بل يكفيه النفع المرتب بحيث يوازن المشقة
التي في الفعل وعقد بما تدرجها العقلاء لاجله كتحمل مشاقها لنشاء من ان الطبيب اذا كلف المريض
بشرب دواء كريه فيه شفاء وخلاصه من المرض فلا يلزم عليه عوض المشقة التي حصلت للمريض من شربه فعلى هذا
لا يحكم في شيء من الافعال بانه يستحق فاعله الثواب او العقاب البتة اذ يحتمل ان يكون المنفعة او الضرر
الذي فيه كافيا له او عليه ولا يحتاج الى زيادة بل يجوز ان يكون نفس الفعل كالالم ونقصا لفاعله قبل ان يوجب
فعله ثوابا او لا عقابا بانهم يحكم العقل في بعض الافعال الحسنة بانه لو لم يكن فيه منفعة عائدة الى الفاعل او
لم يكن فيه ضرر يوازن قبحه لكان فاعله مستحقا للعقاب ويمكن ان يكون المراد من استحقاق الثواب
والعقاب هو هذا اولا يبعد ايضا ان يدعى حكم العقل في بعض الافعال باستحقاق الثواب او العقاب
بناء على علمه بعدم تحقق نفع او ضرر يوازن ما في فعله او تركه ايضا ان يكون مرادهم من الثواب و العقاب
هو ما يعم النفع والضرر الذي يكون في الفعل بالجملة ان الكلام في قليل الجدوى والعمدة في المقام
اثبات الحسن والقبح بالمعنى الذي ذكرنا ولا حاجة مهمة لتحقيق ترتب الثواب والعقاب كما لا يخفى
ثم اعلم ان الحق ان اكثر الافعال يتصف بالحسن والقبح بوجوه واعتبارات عارضة له لا بذاته ولا
بصفة لازمة له اذ يجوز ان يتصف بعضها بالحسن او القبح لذاته او بسبب صفة لازمة ولا يجوز ان
يكون جميعها كذلك بل ينبغي تحقيق هذا المقام والله الموفق والالهام قوله في تعلق بحكم الشرع اه هذا
تفسير لقول الشارح في حكم الشرع احترز به عما لم يتعلق بحكم الشرع مثل افعال الله تعالى والساهي فانها

لا يتصف

لا يتصف بالحسن والقبح اتفاقا ويمكن ان يقال المراد انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح بالنسبة
الى الحكم الشرعي اي لا يحكم بانه يحسن ان يحكم الشرع به اي يجب ان يامر به او يقبح ان يحكم الشرع به اي
يجب ان ينهى عنه او يقال المراد انه لا يحكم العقل بانه حسن او قبيح في حكم الشرع اي عند الشرع وفي نظره
ولذلك امر به او نهى عنه او يقال المراد به انه لا يحكم بان الفعل حسن اي ممدوح في حكم الشرع او قبيح
اي مذموم في حكمه وعلى هذا الوجه الاخير يكون المراد انه لا يحكم العقل بنفسه بذلك اذا لم يسمع حكم
الشارع فيه امره او نهيه واما اذا سمع ذلك يحكم بان الفعل بان هذا الفعل اذا حكم الشارع فيه يحكم بالمدح
او الذم هذا اه ولا يخفى ان هذه الوجوه وان كان اظهر مما ذكره المحشي لكنه يرد انه لا وجه لتخصيص
الحكم بانه ليس يحسن ولا يقبح بالنسبة الى الحكم الشرعي او في نظر الشرع او في حكم الشرع بل الاولى ان يقال انه لا يحكم
العقل بان الفعل في نفسه حسن يستحق المدح او قبيح يستحق الذم اه كما ذكرنا في تحرير المبحث هذا بل نقول
انه على التوجيه الذي ذكره المحشي ايضا لا فائدة مهمة في هذا المقام لذكر هذا التقييد بل كان الواجب عليه ان
يذكر المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح وهو لا يعلم من كلامه اه وفي شيء من التوجيهات لا يبعد عن كدر
فتدبر وقد قيل انه اراد بقوله في حكم الله انه ليس يحسن في مرتبة حكم الشرع ولا يخفى سقوطه بقول المعتزلة
من تقدم ذلك الحسن على حكم الشرع والمتقدم يصح ان يقال انه في مرتبة المتاخر دون العكس بل
هو متاخر عنه على ما زعم الاشعري من كون حكم الشرع موضوعا سببا لكون الفعل حسنا ومتقدما عليه في
وهو مع بعده يرد عليه انه لا يصح ان يقال المراد ان المتقدم في مرتبة المتاخر اذ معنى كون الشيء في
مرتبة الشيء ما ذكره المحشي في حواشي التجريد انه ان كان الاول علة لا كان هو ايضا علة للاخر وان كان
الاول علة كان هو ايضا علة حد فعلى هذا اذا كان المتقدم موجودا في مرتبة المتاخر يلزم ان يكون متاخرا
عن نفسه وانه محال ثم او قيل ان المراد انه لا يحكم بانه حسن في زمان حكم الشرع اي في الزمان المتصل
بارسال الحكم على عباده كما يقول المعتزلة من ان الفعل حسن او قبيح في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشرع
وقبل نزول حكم الله انه حسن او قبيح لا ندفع عنه هذا لكنه ضعيف جدا واما ما قيل عليه من ان هذا كما

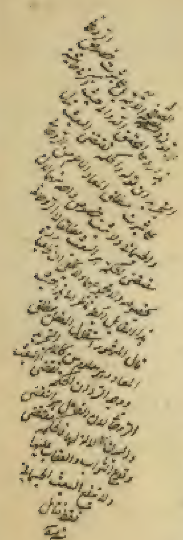
لتحرير محل النزاع فاني حاجة اما قوله لا يحكم العقل بذلك والحاصل ان عدم حكم العقل يستلزم تاخره عن
الشرع والعكس فاحدهما يغني عن الاخر بان يقال انه ليس يحسن والقبح في مرتبة حكم الشرع او يقال انه
لا يحكم العقل بانه حسن او قبيح فاحد الجمع فلا وقع له اذ مثل هذا لا يسمى استدراكا ولغوا ولا يخفى
ان يؤاخذ به مثله كما لا يخفى على الذكي ويرد عليه ان قوله لا يحكم العقل بانه حسن لا يكفي في المقام اذ
العقل انما لا يحكم بانه حسن قبل حكم الشرع واما بعد حكمه وصدوره فيحكم العقل بانه حسن او قبيح
لما يمدح او يذم عند الشرع فنقول ان عدم الحكم يستلزم تاخره بل عدم الحكم بالحسن قبل حكم الشرع
يستلزم تاخره فان قلت المراد انه لا يحكم العقل بانه حسن او قبيح بالمعنى المتنازع فيه وهو ما اذا كان
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع قلنا فعلى هذا لا حاجة اما قوله في حكم الشرع فلئن يجوز ان يكون قوله
حكم الشرع تقييدا للمعنى المتنازع فيه وتنبيها على ان العقل لا يحكم بالحسن والقبح الذي كان مع قطع النظر
عن الشرع ويكون مستدركا عليه فلا يكون مستدركا فتامل قوله وكذا نفي ان الحسن والقبح اه شرع لقول
الشارح وان الحسن والقبح انما يطلق اه ويرد عليه ان كلام الشارح على هذا خارج عن التوجيه اذ لا معنى
لان يقال انا نعني بان الحاكم هو الشرع انه يطلق الحسن والقبح على ثلثة معان انما فيه الجواب ان
المراد انا نعني بان الحاكم هو الشرع انه لا يطلق الحسن والقبح الا على ثلثة معان انما فيه الا يطلق
على معنى اخر يكون الحاكم فيه هو العقل على ما يستفاد من كلمة انما فيتلائم اجزاء الكلام لكن فيه بعد ثم
لا يخفى انه على هذا التوجيه ليس المعنى المتنازع فيه مذكورا في الشرح اصلا وهو قبيح جدا وقد يقال في توجيه كلام
الشارح ان الشارح بعد تحرير محل النزاع الواقع بين الجمهور من المعتزلة والاشاعرة ذيله بما هو من توابع
من النزاع الواقع ان الحسن والقبح ذاتيان او اضافيان بين بعضهم اي الاشاعرة وتوضيحه ان الشارح
عقيب كلام من المعاني الثلثة يعني كونه ذاتيا لم يبق فيه شيء او ذكر ان العادة قد جرت بافراد هذا
النزاع بدليل مخصوص وان كان الدليل العام والغاية كذلك جرت العادة بافراده في الدعوى
وان كان لاصل الدعوى نوع اشتمال عليه واراد بالاضافة ما يختلف بالاضافة اما الامور الى رحمه

ويختلف

ويختلف بسبب تغيرها وحدث ويؤيده المعنى الاول الذي لم يقع النزاع في كونه ذاتيا او اضافيا مستقلا
ويتحيل على الخصم حتى لا يبقى له مفر بالعقل اما المعنى الاول وهو ايضا بعيد فتامل قوله بعيد عن
الذوق اه لانه ليس بابعد عما ذكره المحشي ثم ما ذكره في عدم استقامته تغير مستقيم اذ يمكن ان يكون
عرض الشارح هو تحرير محل النزاع لكنه تكلم على مذاق الاشاعرة فلذلك قيد بالشرع لظهور انه اذا حذف
التقييد بالشرع كان محل النزاع وايضا يمكن ان يكون المراد بالتقييد بالشرع هو ان يكون المدح
والذم من جانب الشارع فقط ولا يكون للعقل فيه دخل ويحقق الخلاف في اتصاف الافعال
بهذا المعنى فالاشاعرة يثبتونه والمعتزلة ينكرونه على ما يجيء في كلام المحشي على ان شارح الشرح قد
صحح هذا التوجيه بحيث يكون المعنى الثاني او الثالث هو محل النزاع ولا يرد عليه ما اورده المحشي
وسينقله المحشي بعد ذلك فانظر ثم التقييد بالشرع في المعنى الثالث على تقدير لفظ الحكم فان الحكم
فيما يكون بحسب الشرع ويمكن ان يحمل على منافرة العقل والنفس عنه ويصلح محلا للنزاع لكن اراد
المحشي وارد على شارح الشرح لانه قد صرح بان محل النزاع هو الثالث وان الحكم في استحقاق
الذم في حكم الشارع فارادة ووارد عليه الزاما ويرد على هذا التوجيه ان الواجب في تحرير محل النزاع
هو ان يذكر المعاني ويبين اي معنى منها هو محل النزاع لا مجرد ان يذكر المعاني بلا بيان وتعيين كما
فعله الشارح والقول بانه لظهوره لم يتعرض له بعيد جدا فتامل قوله فالمراد بالعقلي ما يقابل الشرعي اه
اعلم ان الحسن هو استحقاق الشيء للمدح مع قطع النظر عن اعتبار الشارع والقبح استحقاقه للذم مع
قطع النظر عنه وعلى هذا فاطلاق العقلي عليه ليس باعتبار حكم العقل به اذ ربما يكون الشيء حسنا وقبيحا
ولا يتصوره العقل اه فلذا ذكر انه يصح اطلاق العقلي عليه لمقابل الشرعي اي ما كان في نفسه مع
قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وذلك لانه قد يطلق العقلي على هذا المعنى كما يقال الوجوب العقلي
للوجوب الذاتي الذي يتحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن خطاب الشارع وامره ولا يراد به تعلقه
بادراك العقل من الوجوه هذا ويمكن ان يقال ان اطلاق العقلي باعتبار ان في اكثر الاشياء

يحكم العقل به اما بملاحظة اخبار الشارع او بنفسه ولما حظ فاطلاق العقلي على الكل بعيد العلاقة وايضا يمكن ان
يق ان اطلاق العقلي عليه باعتبار انه مستحق للمدح العقلي وان لم يدركه العقل قط ولك ان تقول ان
غرض المحشي ليس تصحيح اطلاق العقلي بالنحو الاول بل غرضه ان مقابلة هذا المعنى بالشرعي باعتبار
انه ثابت في نفسه مع قطع النظر عن الشرع لا باعتبار ان العقل يدركه لا من قبل الشرع كما توهم بعض الشارحين
وان كان اطلاق العقلي عليه باعتبار الاخر فتدبر وقد قيل في توجيه اطلاق العقلي عليه ان المراد بحكم
العقل بالمدح ليس معناه ادراكه لذلك بالفعل لينافي تحقق القسم الثالث بل معناه الترتيبي اعني
لو علم العقل بالفعل على ما هو عليه في الواقع وجهاته واعتباراته الداخلة والخارجة يحكم بذلك وفيه
بحيث اذ يجوز ان يعلم العقل بالفعل على ما هو عليه ويعرف جميع جهاته واعتباراته حتى الجهة التي هي
الواقعية توجب المدح او الذم لكن العقل لا يدركه لعدم اعتباره انه لا يعلم ان هذه الجهة توجب
المدح او الذم وايضا على تقدير العلم بجميع الجهات يمكن ان لا يدركه العقل ولا يدرك الحكم ايضا
او اتفاقا فلا يمكن الحمل على الشرطية المذكورة ايضا فالحق ما ذكره المحشي ويمكن الجواب بان المراد بحكم
العقل الذي لم يحتمل المنع الاستعداد بل كان في الدرجة العالية ونظر ان هذا العقل اذا
علم بالشيء كما هو لعده البتة لكن لا يخفى ما في ارتكاب هذه التقييدات من التكلف فالاولى ما ذكره
المحشي فتدبر وقد اعترض هذا القائل على التوجيه الذي ذكره المحشي بان ذلك لا يغني عن اعتباره
العقل وادراكه لان الحسن مثلا لما كان بمعنى المدح فلا جرم ينبغي ان يكون المادح مدركا فان
كان بالفعل فبالفعل وان كان حلقا على تقدير فكذلك ادراك العقل لكن المراد الثابت
فلابد ان يعتبر الى حسن انه بحيث لو ادركه العقل لمدحه لما لم يكن بين اعتبار العقل وادراكه
بوجه كان الاحسن حمل العقلي عليه انتهى وقد ظهر لك ما حققنا فساد ذلك اذ الحسن مثلا
هو استحقاق الشيء للمدح كما صرح به المحشي لا مدح العقل فلا حاجة الى اعتبار ادراك العقل وما وقع
في بعض عباراتهم من ان الحسن والقبح هو تعلق المدح والذم المراد منه ايضا هو الاستحقاق ولا مناقشة

في امثال هذا بعد وضوح المقصود فتامل قوله لا الفعلية المذكورة من الضروري والنظري وما لا يدركه
العقل الا بعد الشرع وعدم الصحة الا باعتبار القسم الاخير قوله ثم اعلم ان تحقق القسم الاول او كذا ظاهرا
حققنا كما في صدر البحث ان في القسم الثالث ايضا ينبغي ترك قيد الثواب والعقاب
اذ المسلم بعد ورود الشرع ايضا انه كان هناك جهة توجب المدح او الذم وكان ذلك باعثا
امر الشارع به ونهيه واما ان ذلك صار موجبا للثواب او العقاب فغير معلوم بل يجوز ان يكون
الثواب والعقاب باعتبار سابقة قول الشرع ومخالفته هذا وقيل عليه انه ان اراد ان ترتب
العقاب الجهلة او استحقاقه مما لا يستقل العقل به فمسلم وليس الكلام فيه اذ لا يراد بالثواب والعقاب
في تعريف الحسن والقبح خصوص ثواب وعقاب مطلق بل مطلقهما كيف والمشهور فيما بين المتكلمين ان
المعاد الجسماني انما يعلم من الشرع على ما صرح اليه المحقق الطوسي في التجريد ونفى النزاع المعتزلة في ذلك
معلوم ولا حاجة بنا الى حمل الثواب والعقاب في التعريف على خصوص الجسماني ولا الى ابتناء القول
باستقلال العقل فيه اليهم توجيه ايضا مبني على ذلك وان اراد ان مطلق الثواب والعقاب
مما لا يستقل به العقل ففيه ان المشهور من الحكماء استقلال العقل بمطلق المعاد وهو معلوم من كلام
التجريد من ان المشهور استقلال العقل في المعاد الروحاني فلذا البتة الحكماء مع اشتمل عليه من
تفاصيل واقسام كما يظهر بالمراجعة وان سلم فالكلام في استحقاقه الذي لا يستقل به العقل وقوعه
واي استبعاد في دعوى العلم العقلي بمثله انتهى وفيه نظر لان المراد انه لا يستقل العقل بالحكم
بان هذا الفعل الخاص مما يستحق الثواب او العقاب في العقبى الا بعد امر الشارع ونهيه عنه هذا
لا ينافي حكم العقل بثبوت مطلق المعاد لانهم انما اثبتوه بالعقل باعتبار ان الله كلف العبد
بالاوامر والنواهي فيجب ان يوصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى
الحكمة والا يكون تكليفا كما يقول الظالمون وايضا ان الله وعد المكلف بالثواب على الطاعة
ووعد بالعقاب على المعصية بعد الموت والعقل يحكم بانه لا يتصور الثواب والعقاب الا بعد العود



يجب النفوذ ايفاء للوعد والوعيد على ما ذكره في التجريد فظهر ان هذا انما يدل على ثبوت مطلق المعاد
بل على ثبوت خصوص الروحاني باعتبار امر الله بالاشياء ونهيه عنها لا يدل على ان الشيء الذي
كان حسنا عند العقل او قبيحا بحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع بانه يستحق فاعله الثواب
او العقاب في الاخرة وهو ظ بل انما يلزم منه ان كل شيء وعد الله بالثواب به او توعد بالعقاب
عليه يجب ان يقع به الثواب والعقاب على الفاعل في الاخرة وليس الكلام فيه انما الكلام في حكم
العقل به مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه ووعده ووعيده فتامل واما استقلال العقل
بالمعاد الروحاني على ما ذكره الفلاسفة من ان النفس تبقى بعد فناء البدن وانها يثبت
لها السعادة والشقاوة باعتبار الاخلاق الحسنة والذميمة واستدلوا عليه عقلا فبعد تسليمه
لا يكمل القول به في خصوص الافعال وترتب الثواب والعقاب عليها بل الظ انه لا يستقل
العقل فيها اصلا وان سلم حكمه ببقاء النفس بعد فناء البدن وتحقق الثواب والعقاب
لها باعتبار الاخلاق والملكات الحسنة والخسيسة على ما ذكره الحكماء هذا واما ما ذكر من بعد التسليم
فيرد عليه ان استحقاق هذه الاشياء ايضا للثواب والعقاب من التنعم في الاخرة مما لا يستقل
العقل به اذ يجوز العقل ان يكون الحال في الاخرة على نحو لا يستحق شيء من الاشياء الثواب
او العقاب او لا يستحق لها شيء من غير الاشياء التي امر الله بها او نهى عنها فكيف يحكم مع
قطع النظر عن الشرع بان هذه الاشياء يستحق الثواب والعقاب في الاخرة نعم المسلم ان
العقل يحكم بان بعض الاشياء يستحق للثواب اي بحيث لو اثيب فاعله مع قطع النظر عن جميع
الاشياء لما كان في غير موقعه وبان بعضها يستحق للعقاب بحيث لو عوقب فاعله لما كان
ظلما والحاصل ان العقل يحكم باصل استحقاق الثواب والعقاب في بعض الاشياء واما حكمه
بالاستحقاق في العاجل وفي الاجل فلا يستقل العقل به الا ان نفرض الحال او المال خاليا عن
جميع ما يمنع ذلك الاستحقاق فح يكون مستحقا فيه البتة لكن المحشي لم يتعرض لهذا الفرض بناء

في ظ كلامهم على ان حكمه باصل استحقاق الثواب والعقاب ايضا غير معلوم وقد سبق مفصلا فتامل
وقد كرر ان المحشي تسامح في عبارته حيث يفهم منها ظاهرا ان الكلام في وقوع الثواب والعقاب
لا في الاستحقاق والامر فيه سهل بعد ظهور ورود الايراد على تقدير الحمل على الاستحقاق ايضا فتدبر ليت
شعري كيف يقول القائل ههنا ان الكلام في استحقاق الثواب والعقاب مع انه نبا كلامه الذي
نقلنا في الحاشية السابقة على ان الحسن والقبح هو تعلق المدح والذم لا استحقاق هما وان فرق بين
المدح والذم والثواب والعقاب في ذلك المعنى فليتامل قوله يعني ان النزاع في اطلاق لفظ
الحسن او بحمل ما فيه فانتظر قوله وكلامه في الحاشية اي حاشية هذا الكتاب لا الحاشية الحاشية كما يتوهم
وكانه قيده به لئلا يتوهم ان ذلك كلام السيد في شرح المواقف حيث ان الكلام في كلام المواقف
كانه مبني على هذا لكن قوله او القول يحكم بذلك او لا بمعنى على الاول وهو عدم التقييد ففي
كلامه اشارة الى الوجهين كما لا يخفى قوله اذ لا مجال لتوهم كونه عقليا فيدفق بل المجال لكونه شرعيا
لان هذا المعنى وهو كون الشيء قد مدحه الشارع او ذمه بمعنى يجده العقل ويحكم به ولا يعتبر الشارع
مرة ثانية وهو بين لا مرية فيه بين قوله ملايمة الطبع ومنافرته وذلك كما يق ان الحلو حسن اي
موافق للطبع والمر قبيح اي مخالف له وهذا بيان في حصر معنى الحسن والقبح في الثلثة المذكورة ههنا
على ما هو صريح كلام الكل كما ذكره المحشي الا ان يق ان الحصر حصر للمعاني المشهورة في العرف والاصطلاح
وهذا المعنى غير متعارف فلذا لم يذكره ههنا ولا يبعد ان يق ان المراد بموافقة الطبع ومخالفته
هو موافقة الغرض ومخالفته فلا منافاة للحصر فتدبر قوله على ما فسره بعض في الحاشية الكلام فيه ايضا كما
الحاشية السابقة وكذا الحال في الحاشية الاتية قوله لانه بصدد بيان المذهب الخاص قد عرفت انه
لما كان في صدد بيان المذهب الخاص فلا باس بالتقييد بالشرع لظهور ان بعد حذفه يصير محلا للخلاف
لكنه قيد مذهبهم فيه بذلك ليصح كلام شارح الشرح ولا حاجة اليه الا ما ارتكبه المحشي فتدبر قوله ويمكن
توجيه الاقوال حتى يتناول الاقسام الثلثة المذكورة وحاصله ان الشرعي يطلق على معنيين احدهما

مايكون بوضع الشارع وجعله من غير ان يكون للعقل مدخل فيه وثانيهما ما يحكم الشارع به وان كان ذلك بموافقة العقل والذي حمل عليه شارح الشرح هو الثاني دون الاول ومحصول النزاع فيه هذا وقيل فيه تامل اولا فلان المعنى الاول انما يراد من لفظ الشرعي في المبحث لكثرة استعماله في المذهب الخاص بالاشاعرة ولهذا ترى انه يختص من قبل المعتزلة ويقال بل هو شرعي كما هو راي الاشاعرة او لا كما هو راي المعتزلة واما ثانيا فلان الشرع من المعنيين فلا يصح حمل عليه ايضا لا يمكن ان يقال من جانب المعتزلة ليست الافعال مما امر الشارع بالشارع فاعله وكذا المعنى الثالث لا يصح نفيه بان يقال هذا ليس مما هو جرح شرعي فذكر المعنيين والتوجيه بان المقصود على الثاني لا الاول والالزام يصح لغوية للمقام واما ثانيا فلان حكم الشرع بالحسن والقبح اعم من ان يكون بالنظر اليه ذاته او بالنظر الى حكم العقل فقد عرفت انه صرح شرح الشرح هو الاول وكذلك امر الشارع بالنظر او حكمه بالقبح في العقل يستلزم القبح بالنظر اليه ثم فيه قصور عن بيان المقصود ولعل اعتمد في هذا على التلازم بين المعنيين وكون المقصود الاول وما هو الثاني انتهى وشيء من الايرادين لا يرجع بطائل كما ظهر على المتامل العاقل ثم قيل وثالثا فلان كلام شارح الشرح صريح في الحكم بمعنى المقصود وحمل الادراك بالعقل على التحقق في نفس الامر مما لا ينبغي ان يرتكبه المحقق فتامل انتهى والامر فيه سهل او نقول ان شارح الشرح ذكر ان ادراك العقل تابع لما هو الحال في بعض الاشياء فلم يتعرض لتحقيق الامر في الاشياء الاخر والحال فيه ما ذكره المحشي فلا باس به واما حمل الحسن والقبح العقلي على الثابت للفعل في نفسه فقد عرفت انه صحيح فتامل قوله الامن جهة ان فعل امر به الشارع فيه مسامحة اذ ليس فيه جهة محسنة عند العقل باعتبار انه فعل امر به الشارع ايضا على راي الاشاعرة كما عرفت وكان المراد انه ليس له جهة محسنة الا باعتبار انه حكم به الشارع وامر بمدحه فهو بمجرد اعتبار الشارع وجعله دون جهة الفعل وان الكلام فيما بعد فتامل قوله وثانيهما ما اشار اليه بالحصر اه هذا الوجه ركيك جدا اذ لا يحصل منه الخلاف اصلا بل ليس في كلام

عين وللاجزاء وليس هذا الاصل ان يقال انهم اختلفوا في انه هل يطلق لفظ الجسم المركب من الاجزاء التي لا تتجزى او من الهيولى والصورة وذلك ان هذا سخيف جدا فليس نظرهم هنا الى اطلاق الالفاظ اه فالحق ان النزاع بينهم على الوجه الاول هذا وقيل ان الاطلاق في اللفظين عليه بان يكون مرادا من جوهر اللفظ او لمحوظ المتكلم مرادا له عند الاستعمال بدون قصده من جوهر اللفظ بالنظر الى المتخاصمين باطل لان الثاني في ظاهر انه لا يطلقه فلا معنى للاثبات والابطال والمثبت لا معنى لتغيره والابطال تحته ورد العرف العام فظنا انهم غافلون عن هذين القيدين والابطال حطونه وراء بالنظر الى استعمال من لا يجوز الخطأ عليه كالواجب تعالى والنبي عليه السلام فيرجع الى التحقيق وعدمه والابطال تحت التعبير عن النزاع بهذه العبارة انتهى ويمكن ان يناقش في قوله لان الثاني في ظاهر انه لا يطلقه اذ الثاني يقول ان الافعال لا تتصف بهذا المعنى واما انه ليس هذا معنى لفظ الحسن والقبح فلا يلزم من مذهبه اذ لا يجب ان يكون معاني الالفاظ متحققة في الواقع البتة وكذا يمكن المناقشة في قوله والمثبت لا معنى لتغيره اه ولكن المناقشة الاولى اظهر والاظهر ان يكتفي في الايراد بما ذكرنا فتامل قوله فيلزم منه نفي اللغة لغوي قد اشرنا الى انه يمكن المناقشة في هذا اللزوم لكن هذا انما يلزم الى اللغة الاولى لانه اذا لم يحكم العقل بالقبح به لم يتصف به الافعال البتة وكذا العكس قوله ومع ذلك فظهر حال ما من بيان الى اللغتين الاخريين لا يخفى انه لا دخل لبيان الى اللغة الثالثة نظرا لا دخل الى اللغة الثانية ايضا بل يعلم حال ما من بيان الى اللغة الاولى فقط فعلم الى اللغة الثالثة لفظا ودخل الى اللغتين على الاول وما يلزم من الثانية تكلف وتعسف ثم قد عرفت المناقشة الواردة ههنا فتذكره قوله ثم انه في الكلام اه اشارة الى ما اورده على عبارة المتكلمين انه لو كان تعريفا للحسن والقبح لم يستقم ما ذكره في تعريف الثاني والثالث ولو كان للحسن والقبح المبحوث ما ذكره في التعريف الاول اه واجاب بناء على الاول بانه تسامح وفسر الحسن والقبح بما فسر به الحسن والقبح بل نقول ان اطلاق المصدر بمعنى اسم الفاعل شايع وذايع واجاب اكثر العلماء باختياره

الثاني فحمل اللام في قوله للغرض للتعليل لا على معنى ان يكون صلة للاطلاق اي يطلق الحسن على الشيء لكونه موافقا للغرض ولا يخفى ما فيه من التكلف وقد اجيب باختيار الاول وجعل في التعريفين مصدرية وفيه ايضا بعد واختار الابهري الاول وقال انها تقدير مضاف قبل ما اي حال ما امر به وهو كما ترى قال المحشي وفعل الله باعتبار الاول اه بناء على ان يكون المراد من موافقة الغرض ومخالفته هو موافقة غرض الفاعل ومخالفته لكن الظاهر من كلامهم ان الغرض اعم من ذلك فاذا كان موافقا لغرض احد او مخالفا سمي باعتباره حسنا او قبيحا وعلى هذا يتحقق الحسن بهذا المعنى في فعل الله ايضا ولعل خص بالفاعل حذرا عن لزوم اتصاف افعاله تعالى بالقبح وان كان لا قصور فيه من حيث المعنى فافهم قال المحشي والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح اه قال شارح الشرح اشارة الى وجه التغير قد يقال ان الاصل في الفعل الحسن وعدم القبح والذم ما لم يطرأ ما يوجبه فيتبع ما ذكره التفتيش اكثر العلامة من ان الحاكم المطلق يسبب في هذا الحكم بيني على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح تخصيص فعل لذاته قبح فعل ايضا لتساوي الافعال في الذوات انتهى فقيل انه من الوجهين انهما ينبنيان على ان الحسن يتناول المباح اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مبناه على ان الذات مع تقدير خلوه من الصفات مطلقا او عما يصلح لان يقتضي شيئا منهما لو كان يقتضيه لكان بالذات وما يقتضيه الذات ملازم الموجود وهو قبح فعل الله تعالى فيجب ان يكون حسنا فكان الحسن ذاتيا وفيهما نظر اما في الاول فلان القول بان الاصل في الفعل هو الحسن ما لم يطرأ موجب للقبح هو عين القول باحتياج القبح الى الصفة دون الحسن فصار تعليلا للشيء بنفسه واما ما يجيء من ان الاصل في الافعال هو الاباحة فمع انه مذهب بعض المعتزلة وكون هذا البعض هو ذلك البعض غير معلوم يعلم ان معنى كون الاصل في الافعال هو الاباحة ان فيما لم يعلم حكمه وتغيير الاصل هو الاباحة لا ان ما لم يتحقق فيه علة القبح فهو حسن وفرق بين الامرين فان الحسن في الاول ظاهري ولا منع من ان يكشف الشرع فيه عن قبح واقعي وكان فيه صفة متحققة موجبة

موجبة للقبح غير معلومة وفي الثاني واقعي لا يكشف الشرع عن خلافه وسنكشف لك حقيقة الامر ان شاء الله تعالى واما في الثاني فنقول نقضا ان ما لم يتحقق فيه صفة مؤثرة في الحسن يجب ان يكون قبيحا والا لكان حسنا فكان الحسن مقتضى الذات فيلزم ان يكون فعل العاصي حسنا تعالى الله عن ذلك وحلا انه يمكن خلو الذات من صفة موجبة لاحدهما ولا يمكن ان يقال ما لم يتحقق الواسطة بينهما فيجب ان يكون احدهما مقتضى للذات اذ الواسطة منتفية بينهما الا بين اقتضائهما لانه يمكن ان يكون الفعل الخالي عن الصفة الواجبة متصف باحدهما باقتضاء الفاعل الخارج الذي هو غير الشارع او بالذات او من حيث انه شارع حتى يلزم كونه شرعيا لان الحسن الشرعي هو ما يكون للشرع الشارع لا تعليله والنزاع انما هو في انه هل هو محض اصطلاح الشارع ووضعه او امر متقرر في نفس الفعل اعم من ان يكون ذلك الامر المتقرر مخلوقا لله تعالى اولا انتهى ويمكن تتميم الوجه الذي ذكره العلامة بان القبح لا يجوز ان يكون مقتضى للذات والا لزم ان يكون افعاله تعالى قبيحة على ما ذكره واما الحسن فيجوز ان يكون ذاتيا لا بمعنى ان الذات تقتضي الحسن حتى يرد عليه ما ذكره من النقض بل بمعنى ان الذات بدون الصفة يكون متصفة بالحسن لانه اذا لم يكن مقتضية للقبح ولا يكون صفة مقتضية له ايضا فلا يكون فيه قبح فيكون حسنا الحاصل ان المراد ان الحسن ذاتي اي لا يحتاج الى صفة وجودية موجبة له بل يكفي فيه الذات وعدم سبب القبح فح لا يرد عليه النقض لان فعل العاصي وان لم يكن الذات فيه موجبة للقبح لكن قد تحقق فيه صفة موجبة للقبح فلا يلزم ان يكون حسنا وكذا اندفع ما ذكره من الحل لانا لا نقول ان الذات لا يجوز ان يكون مقتضية للقبح فيكون مقتضية للحسن حتى يقال انه يجوز ان لا يكون مقتضية للحسن ايضا ولا يلزم عدم اتصاف الشيء بشيء من الحسن والقبح في الواقع حتى يقال انه لا واسطة بينهما الا انه يمكن ان لا يخلو الذات من صفة توجب احدهما اه فلا يلزم عدم الاتصاف في نفس الواقع بل نقول ان الذات لا يجوز ان يكون مقتضية للقبح وهو ظاهر واذا لم يكن مقتضية ولم يتحقق صفة موجبة له ايضا فيكون حسنا ولا يحتاج الى صفة موجبة للحسن فح اندفع ما ذكره من الحل

فان قلت على ما ذكرت في معنى الذاتي هو انه يكفي الذات وعدم سبب القبح بلا احتياج الى صفة وجودية
اقول يجوز ان يكون القبح ايضا ذاتيا لانا نقول انه لا يجوز ان يكون الذات مقتضية للحسن ولا
يكون امر آخر موجبا له يكون قبحي ولا يحتاج الى صفة وجودية موجبة للقبح فيجوز ان يكون القبح ايضا ذاتيا
ولا يلزم على هذا ان يكون افعال الشارع قبيحة لانه قد تحقق هناك صفة موجبة للحسن قلت لما كان
الحسن عدميا لانه عبارة عن عدم استحقاق الذم فالظاهر ان يقال انه يكفي فيه عدم سبب القبح ولا يحتاج
الى صفة اخرى بناء على ما ذكرناه من ان عدم المعلول مستند الى عدم علته واما القبح فهو وان كان اعتباريا
لكنه وجودي لكونه عبارة عن استحقاق الذم فالظاهر ان يقال فيه انه يحتاج الى علة وجودية اي الذات
او صفة وجودية ولا يجعل عدم سبب الحسن علة له فقد ذكر ان الذات لا يجوز ان يكون علة للقبح
من حيث احتياجه الى صفة وجودية موجبة له هذا ويدل على ما ذكرنا حيث قال في
الحسن يكفي فيه عدم موجب القبح هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام فتأمل قوله لكنها ليست صفة حقيقية
الى هذا هو الحق من بين المذاهب وليس المراد انه يكون في جميع الاشياء بالوجوه والاعتبارات بل
المراد انه قد يكون في بعض الاشياء باعتبار الاعتبارات وان امكن ان يكون لبعض الاشياء حسنه
او قبحه لذاته او لصفة لازمة كما ذكرناه في صدر البحث لا انه يكون في بعض الاشياء بالاعتبارات
فيظهر وجهه في تضاعيف كلام الشارح والمحشي واما انه يمكن ان يكون في بعض الاشياء لذاته او لصفة
لازمة فلانه لا دليل على بطلانه فتأمل قوله ويمكن ان يتكلف الخ الظاهر ان مراده ان مع اعتبار الجهة
في الفعل يصير الفعل مختلفا ولو بالاعتبار وذلك يصح لحكم الشارع في احدهما بالوجوب وفي الآخر بالحرمة
مثلا قتل المستحق جهة مغايرة لقتل غير المستحق فلا ضير في ان يكون احدهما واجبا والآخر حراما وليس
مراده اعتبار الجهة جزء للموصوف بان يقال الحرام هو القتل وعدم استحقاق المقتول معا والجائز هو
القتل واستحقاقه معا لانه غاية التعسف جدا وبما قررنا ظهر فساد ما قيل لا يخفى ما فيه من التعسف
لان الجهة التي يختلف باختلافها الحسن والقبح مثلا لا يمكن اعتبارها داخلا في موصوف الفعل

مثلا

مثل الدارث بالهجرة في اول الهجرة كان واجبا ثم صار حراما وليس الكون في العصر الثاني والنقيصة
للامورث والوارث الكائنين في الزمان الثاني داخلا في المعنى عنه والموصوف بالحرمة اذ كل
جعل النزاع بين البناء وغيره قريبا من اللفظي بعيد فانقل منهم في الكتب المعتد له انتهى وذلك
لانه انكار الوجه الاول فيه انه ان اراد انه على هذا التوجيه على التكلف فهو مسلم واعترف به المحشي
ايضا ولا حاجة الى التفصيل الذي ذكره وان اراد وارد ايراده عليه فلا يخفى ما فيه لانا لا نسلم ان
الجهة لا يمكن اعتبارها داخلة في الموصوف بالمعنى الذي ذكرناه كذا لا نسلم ان الكون والنسبة المذكورين
ليس داخلا في المنهي عنه بل هذا الايراد في مثال غريب وليس فيه تأنيس بالدعوى ولا التقريب لم
وان حمله على الوجه الثاني كما هو الظاهر كلامه ههنا وما يجيء منه فيما بعد ففيه ان ذلك ليس مراده مع انه يكمل
القول بالتوجيه ايضا بعدم صحة اعتبار جهة داخلة في الموصوف وكذا الكون والنسبة داخلة في المنهي عنه نعم فيه
تعسف جدا كما ذكرنا هذا وما اورده ثانيا امره سهل اذ غاية ما ذكره من ان حمل كلامهم على هذا البعيد
فتأمل ثم قال هذا القائل بل الاصوب ان يقال في توجيهه ان النسخ انما يتصور باختلاف الازمان
فكما يختلف المصالح بحسب الازمان ويتغير الحكم بحسبه كذلك يمكن ان يتصور ان للفعل المنسوخ طبيعة
كلية قابلة للخصوصيات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب والقوابل والآثار ايضا فلعل
اختلاف الاسباب ادى الى ان يحصل الفعل بفصل غير ما كان يحصل به في الزمان السابق غاية الامر
انه ربما كان المعيار الشرعي في نظر المكلف امرا خارجا عن حقيقة الفعل ولا بعد فيه اذ الشارع
ربما ناط التمييز بين الافعال بامور خارجية يستبعد منه العقل تأثيره بحسب الخارج في ذات الشيء
مثل المذبوح الذي لا يسمى عليه خبيثه والذي يسمى ذكي ويستبعد الوهم ان يكون للهيئة اللفظية
ولا وجوده عن قصد النفس ابيه مدخل في كيفية اللحم وخاصيته سيما ما يشترط بعضهم من خصوص
لفظ الجلالة وادخال الباء الجارة والحاق لفظ الاسم وقد ورد في الحديث ان علة حرمة الميتة
افساد مزاج الانسان واضراره به ولعل هذا التوجيه اقرب ما يمكن ان يوجه كلامهم بحيث

فيطلق على النسخ الحقيقي عليه من المسلمين الا ابو مسلم الاصفهاني على ما يجيء انتهى وحاصله انه يجوز ان
يكون وجهه كلية يحصل باختلاف الازمان والمصالح بفصول متنوعة فيكون حقيقة هذا الشيء في الزمان
الاول غير حقيقته في الزمان الثاني فلا يتغير في كون احدهما حسنا والآخر قبيحا وانت خبير بانه لا يحصل له محصل
ضرورة ان الخمر الذي كان حلالا في الخمر الذي هو حرام الآن حقيقة واحدة لا اختلاف بينهما في انا
فليس حقيقة الخمر الاول مغايرة لحقيقة الآن بل ليس القول به الا سفسطة ظاهرة واذا كان حقيقتهما
واحدا فلا يمكن القول بتعددها في ذاتها الا باعتبار تلك الوجوه داخلة في المأمور به والمنهي عنه حتى يصيرا
حقيقتين مختلفتين وهذا هو الذي ذكره المحشي وهذا القائل لا يسعه الا الحمل لما ذكره الكلام ان
يتكلف ويحمل على ما حملنا عليه كلام المحشي رح لا يكون غير ما ذكره فافهم قوله وقد اجيب عن هذا الدليل
بان في الكذب آه قيل القبيح الآخر الذي هو اكثر قباحة هو قتل النبي والاعراض عن الاحتيال
لتخليصه بالكذب فعلى تقدير كونهما قبيحين يلزم رفع الامرين اللذين لا واسطة بينهما وذلك لان القبح
ما يذم به العقل واذا كان كل منهما قبيحا مذموما عند العقل فيحكم العقل بعدم جواز شيء منهما والحال انه
لا واسطة بينهما فيلزم التكليف بالمحال الذي اجمع المعتزلة على قبحه فتأمل قوله لكن يرد عليه ان هذا الكذب
واجب قيل في الحكم عند المجيب الا ان يتمسك بالنصوص الشرعية انتهى ولا يخفى ان هذا المنع من
القائل بالحسن والقبح العقلي مكابرة جدا هذا او قد اجيب عن الدليل بانه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض ولهذا قيل ان في التعريض لمندوحة عن الكذب ولا يخفى وهنه لانا نفرض عدم امكان التخلص
بالتعريض ولا شك ان في الكذب ح يكون حسنا الآخر الدليل على ان امكان التخليص بالتعريض في
جميع المواضع مستبعد جدا او قد اجيب ايضا بانا لا نسلم ان الكذب يصير حسنا ههنا بل الحسن هو لازمه يعني
عصمة النبي وحسن اللازم لا يقتضي حسن الملزوم ولا يخفى ضعفه لان الكذب يكون ح واجبا البتة
فيكون حسنا فلا يمكن منعه وايضا اذا لم يكن حسنا بل كان قبيحا يلزم التكليف بالمحال كما عرفت فتأمل قوله
وملزوم القبح قبيح ما ذكره اثبات لا جتماعهما واما انهما متنافيان فلان الحسن عدم القبح على
تغاضفا في [illegible]

تغير





تغير ام المذكور مستلزم لعدم القبح على التفسير الآخر هذا قيل اقول فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير
صدقه لا يكون مستلزما للكذب لان اصل هذا الكلام ليس صدقه من لوازمه وانما يلزم الكذب بشرط
صدقه لا مطلقا نعم يمكن ان يقال صدقه مستلزم القبح لان في الفعل الى الآخر واحد المتنافيين لا يكون لازما
للآخر وان لم يلزم منه اجتماعهما كما قيل في الكلام في بحث الحدوث الذاتي لكن لا دخل لكون مستلزم القبح
قبيحا فيه ويتوجه عليه ان صدقه يستلزم كذب الآخر ولا امتناع في هذه الملازمة ولا تحقق الملزوم في كون
اجتماع استلزام احد المتنافيين للآخر لما انتهى ويمكن ان يقال ان هذا الكلام وان لم يستلزم الصدق
فلا يكون ملزوما لكذب الكلام الغدي لكن لا شك ان كل كلام مستلزم لواحد من الصدق والكذب في
المفروض ان كلا منهما مستلزم لاجتماع النقيضين في هذا الكلام فيكون هذا الكلام مستلزما لاجتماع النقيضين
فيتم الدليل فتأمل قوله واما الثالثة فلاختلاف المحل آه يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان يكون مراده ان الفعل
المتصف بهذه الجهة موصوف بصفة وذلك الفعل المتصف بجهة اخرى موصوف بمقابلها مثلا الكذب
المستلزم لخلاص النبي حسن والكذب غير المستلزم له قبيح ولا شك ان المحل مختلف ولو باعتبار فلا يلزم
اجتماع المتقابلين في محل واحد وثانيهما انه باخذ الجهة جزء المحل فمجموع الفعل مع هذه الجهة محل لاحد النقيضين
ومع الجهة الاخرى محل للنقيض الآخر فاختلف المحل فلم يلزم اجتماع النقيضين في محل واحد [illegible]
فيجاب عن الوجهين لم يعيبه عن كدر اما الاول فلان الظاهر ان الحسن هو الفعل باعتبار والقبح هو
باعتبار آخر لا ان الحسن هو الفعل المتصف بهذا الاعتبار والقبح هو المتصف باعتبار آخر كما يشهد به
الوجدان واما الثاني فلا بد من مجازية في اكثر المواضع مثلا زيد اذا كان ابا لبكر وابنا لعمرو فلا يمكن ان يقال
ان الاب هو مجموع زيد والنسبة الى بكر والابن هو مجموع زيد والنسبة الى عمرو نعم يمكن ان يقال الاب هو
زيد المضاف الى بكر والابن زيد المضاف الى عمرو وكان في الوجه الاول لكن الوجدان يكذبه ايضا كما ذكرنا
والحاصل ان يقال ان معنى اتصاف الشيء بجهة واعتبار بصفة وباعتبار آخر بمقابلها معنى بديهي يحكم به العقل
بحيث منه بوضوح مثلا اذا تعدد الاضافة يكفي لاجتماع المتقابلين كزيد مثلا يكون ابا لبكر وابنا لعمرو

وكذلك الشيء يكون فوق الشيء وتحت الشيء الى غير ذلك من الامثلة وليست الاضافة داخلة في المعروف
وكذلك ليس الموصوف هو الامر المضاف وان كان هو الامر المضاف وكذلك يمكن ان يكون شيء
نافعا باعتبار وضارا باعتبار آخر وتحقيق ذلك يرجع الى انه يمكن ان يكون شيء نافعا في الجملة وضارا في
الجملة ولا تناقض بين النفع في الجملة والضرر في الجملة بل التناقض يكون بين الضرر في الجملة والنفع من
جميع الوجوه او بالعكس وكذا يمكن ان يكون شيء نافعا من جهة وليس لو نفع اكثر من جهة اخرى ومعنى ذلك
ان هذه الجهة صار سببا لكونه نافعا وتلك الجهة لا تصير سببا لكونه نافعا اكثر وعلى هذا القياس فيظهر لك الحال
في كل موضع اجتمع فيه المتقابلان باعتبارين فتدبر وبالجملة فناظر فساد ما قاله بعض الفضلاء من ان الكلام
ههنا في قبلية لا تقييدية فلا ينفع نفعه ولا في اختلاف المحل ودفع التناقض والظاهر في الجواب على هذا المذهب
منع اجتماعهما فان كل صدق ليس حسنا عنده بل اذا كان على وجه خاص وحينئذ تحقق احد الوجهين المذكورين
ههنا فلا اجتماع اصلا فتأمل حتى في ذلك لانك قد عرفت انه يجوز اتصاف الشيء بالنقيضين باعتبارين
وعلمت ان تحقيق ذلك الاتصاف معلوم عند الرجوع الى الوجدان في خصوص المواضع فظاهر ان العقل
يحكم بجواز اتصاف الشيء بالحسن والقبح باعتبارين بالمعنى الذي ذكرنا وانكار هذا مكابرة فعلم ان الجهة
ليست ههنا قبلية لا تنفع نفعه ولا في دفع التناقض وتحقيق المقام ان ما ذكره من ان الجهة التعليلية
لا تكفي لاجتماع المتقابلين المراد منه انه لا يمكن ان يصير جهة علة لاتصاف شيء بالحسن مثلا وجهة
اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن وهذا ضروري لكن يمكن ان يكون جهة علة لاتصاف شيء بالحسن في الجملة
وجهة اخرى علة لعدم اتصافه بل بالقبح في الجملة ولا محذور في ذلك اذ لم يلزم ههنا اجتماع المتقابلين
حقيقة وما نحن فيه من هذا القبيل فان خلاف البين لا يوجب كون الكذب حسنا في الجملة والدينار في ذلك
كونه قبيحا في الجملة ولا يوجب كونه حسنا من جميع الوجوه حتى ينافي ذلك فتأمل واما ما ذكره
بقوله والظاهر في الجواب الى آخره فتأمل وقيل اقول فيه نظر لانه
قد سبق ان الفرق بين مذهب الجبائية وغيره انه لا يعتبر الجهة داخلة وغيره يعتبر كذلك الا ان يقال

كان

كان ما سبق تجويزا لكون مذهب الجبائية وغيره متميزا بالفرق المذكور وهذا التجويز لكون مذهب الجبائية
لا على ما سبق نسبته اليه بل على ما سبق نسبته الى غيره والاشارة في بين التجويزين لكن لا يخفى ان اعتبار الجهة
داخلة يخالف نسبته بل لا يمكن جعلها جزءا للموصوف بالحسن على ما سبق الاشارة اليه والصواب ان يقال لا
يلزم اجتماع المتضادين لان الجهتين اللتين هما علة الحسن والقبح متعاقبان على الفعل ولا يجتمعان فلا
يلزم اجتماع الضدين فالصدق مثلا ليس بحسن بل عند تحقق جهة مخصوصة وكذا الكذب ليس بقبيح كذلك بل عند
اتصافه بحالة عارضة غير لازمة وعند ذلك يظهر اختلال الدليل انتهى وبعد تسليم انه جعل الجهة هناك
ههنا جزءا للموصوف نقول ان جعل الجهة ههنا جزءا على مذهب الجبائية لا ينافي ما ذكره هناك من انه لم يجعل
الجهة جزءا وذلك لان مراده هناك ان الجبائية حيث قال ان الفعل يتصف بالحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات
اخذ الفعل في نفسه بدون اعتبار الجهة معه لذلك جعله متصفا بهما باعتبار الاعتبارات ومن قال بانه
يتصف بهما لذاته جعل الجهة جزءا للموصوف وهذا لا ينافي ان يكون الموصوف في الواقع في بعض المواضع هو
حين اجتماع المتقابلين هو المجموع على مذهب الجبائية وذلك كما في المشهور ان الشيء يتصف بالمتقابلين
بالاعتبارين والمراد من المتصف هو الفعل نفسه من غير اعتبار الجهة معه وان كان الموصوف بهما في الواقع
هو الفعل مع الجهة بناء على هذا التوجيه فان قلت هذا ينافي ما ذكره سابقا من ان نظر الجبائية اسلم ورد ذلك
لانه على هذا يكون نظر من جعل الجهة جزءا اسلم قلت هذا انما هو في قليل من المواضع وهو حين اجتماع المتقابلين
واما في المواضع الاخر فجعل الجهة جزءا تكلف فلذا قال ان نظر الجبائية اسلم فافهم واما ما ذكره بقوله والصواب
الى آخره ففيه انا نعلم قطعا انه ليس ههنا امر يخرج الصدق من كونه حسنا الا انه مستلزم للكذب وذلك لا يخرج
لذلك لان ذلك الكذب ما قبح فان قلتم انه قبيح فيلزم التحكم لانكم تحكمون بعدم حسن الصدق المستلزم للكذب
باعتبار استلزامه فكيف تحكمون بقبح هذا الكذب مع كونه مستلزما للصدق فان قلتم والفرق بينهما تحكم جدا
وان قلتم انه ليس بقبيح فكيف يكون الصدق المستلزم له قبيحا باعتبار ذلك الاستلزام وعلى هذا القياس في
الكذب لانه ليس امرا خارجا يخرج الكذب عن القبح الا انه مستلزم للصدق فان قلتم ان ذلك الصدق

حسن يلزم التحكم لانكم تقولون ان الصدق المستلزم للكذب حسن والكذب المستلزم للصدق ليس
بقبيح وهو تحكم وان قلتم ان الصدق ليس بحسن فلم تحكمون بعدم قبح الكذب المستلزم له فتأمل واعلم
ان هذا الدليل لا يبطل القول بالصفات اللازمة ايضا اذ يمكن ان يكون الفعل لصفة لازمة لا تجمع المتقابلين
ولصفة اخرى محللة لازمة بعين ما ذكرنا في الوجوه والاعتبارات وكلامهم صريح في انه يبطل هذا القول
ايضا فتأمل قوله اقول ويمكن ان يجاب بانا قيل ان اللازم الى القبيح علة للقبح عند القائل بوجوب
مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن الضد بناء على القول بكون الاتصاف في الكل في
بالعرض على القول بنفي الاصلين المذكورين وشبههما فان الاتصاف بالعرض على ما ذكره يرجع الى عدم الاتصاف
بالحقيقة واطلاق الاسم عليه مجاز وهو انما يتأتى على القول المذكور فلا يكون حاسما والجواب الى
ما ذكرنا سابقا وما ذكرنا يمكن استنباطه مع كون المفضي الى الحسن حسنا فليتأمل حتى وكان عدم
ذلك بناء على الاصلين المذكورين لانه لو قيل بوجوب مقدمة الواجب يكون المفضي الى القبيح قبيحا
لان ترك القبيح المفضي اليه يكون واجبا وهو لا يتم الا بترك المفضي الى ذلك القبيح فيكون ترك
المفضي واجبا فيكون المفضي قبيحا وفيه انه ان اراد بالمفضي الى القبيح ما هو علة للقبيح فيكون مسلما
قبح لكن لا نم ان ما نحن فيه مستلزم للقبيح علة له بل المسلم هو مجرد الاستلزام وان اراد ما يعم الاستلزام
ايضا فلا نم ان تركه يكون مقدمة وعلة الامر بالشيء يكون نهيا عن ضده فيكون المفضي الى القبيح قبيحا
البتة لان ترك ذلك القبيح واجبا فيكون مأمورا به فيستلزم النهي عن ضده ولا شك ان المفضي
الى القبيح ذلك الترك ضده فيكون منهيا عنه وهو معنى القبيح وفيه ان النزاع في ان الامر اذا وقع هل
يكون مستلزما للنهي عن الضد لفظا واما ما حكم بوجوبه فالظاهر انه ليس داخلا في محل النزاع على ما هو المشهور
ولا يقول احد انه يستلزم النهي عن ضده الا ان تمسك بانه فيما نحن فيه تحقق الامر الصريح بالصدق
وترك الكذب وايضا انهم جعلوا كون مستلزم القبيح قبيحا دليلا على ان الامر بالشيء نهي عن الضد فلا
ينبغي ان يستدل به عليه حيث قالوا ان فعل الضد الذي هو مستلزم لترك المأمور به هو محرم قطعا

القصد

الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم هذا ويمكن ان يكون هذا القائل يعني منع كون المفضي الى القبيح
قبيحا الا انه بناء على القول بهذا الاصل لانهم استدلوا بهذه المقدمة عليه وفيه مع بعده انه يلزم ان لا
يجامع هذا الاصل الدليل الخامس والاظهر فيه انه لا يلزم ان لا يصح على تقدير صحة هذا الاصل بل انما الايراد مختص
في هذا الدليل المذكور هذا او ما منع كون المفضي الى الحسن حسنا فكأنه زعم انه لا يصح على القول بوجوب
المقدمة لان الحسن واجب والمفضي اليه مقدمة له فيكون واجبا على هذا الاصل ويرد عليه انكم لا تطرحوا وقت
من انه اراد بالمفضي العلة مثلا او جوبه ولا نم كون المستلزم فيما نحن فيه علة وان اراد المستلزم مطلقا لم
من العلة فلا نم كونه مقدمة حتى يكون واجبا عند من يقول بالاصل الاول فانا لا نقول بهذه المقدمة
فتأمل وقد اعترض بعض المحققين على ما ذكره المحشي بان الوصف بالعرض ليس وصفا لازما للذات الا
ترى ان حسن الغلام وقبحه ليس بصفة لازمة للسيد فيرجع الى الوجوه والاعتبارات انتهى وذهوله لان
مراد المحشي انه ليس ههنا اتصاف بالحسن والقبح حقيقة حتى يلزم اجتماع المتقابلين بل اتصاف بالعرض والمجاز
يعني ان لا يوصف بحسن او قبح فلا يلزم اجتماع المتقابلين حتى يضطر الى الرجوع الى الوجوه والاعتبارات
فاعتبروا لانه قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدا قيل قد عرفت ان الكلام قابل للصدق
والكذب غير ملزوم لشيء منهما فليس على تقدير كذبه ملزوما لغير الكذب نعم انه ملزوم لترك الكذب ثم
ترك الكذب في الغد يتصور على وجهين احدهما ترك الكذب بايقاعه في ضمن الصدق وثانيهما ترك
الكذب صرفا والفرد الثاني مباح والاول راجح وكذب الكلام الامسي لا يستلزم الا المشترك بين الامرين
والمشترك بين الراجح والمباح لا يكون راجحا بل مباحا وملزوم المباح لا يجب ان يكون راجحا ولا
مباحا فان كثيرا من المحرمات ملزوم للامور المباحة ولا شبهة فيه انتهى وقد عرفت ان الكلام وان
لم يكن ملزوما لشيء منهما لكن ههنا ذكر فيما مستلزم للصدق وبه تم الدليل واما ايراده الاخير فتوجيهه الا
ان الغرض تحقق الكلام منه في الغد ثم كذب الكلام الامسي مستلزم لعدم كذب هذا الكلام فيكون حسنا
ولا يتصور احتمال الاخر حتى يكون الازم هو احد الامرين ثم الظاهر انه لا فرق كثيرا بين استلزام المباح

والراجح فاذا جاز ان لايكون ملزوم المباح مباحا جاز ان لايكون ملزوم الراجح ايضا مباحا فلا يتبقى
تجويز الاول ومنع الثاني بل الحق تجويز الثاني ايضا كما ذكره المحشي فتامل واعلم ان الش خالف الشراح
ههنا حيث رد الصدق والكذب في الكلام الاسي وهم قد اعتبروهما بالقياس الى الغد وتوضيحه انه اذا قال
لاكذبن غدا ثم اتى في الغد بكلام فان كان هذا الكلام صادقا كان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه كذب الكلام
الاسي وان كان كاذبا كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه صدق الكلام الاسي ولا يخفى ان هذا ايضا حسن
بل احسن من تحرير الشارح حيث لا يتوجه عليه الايراد الذي ذكرنا من القائل وفقا لكن قرر الش
دفع للمتن بحيث تامل لما ان الاول فلان الضمير المجرور في قول الش فيجتمع فيه صفتا الحسن اه يحتمل ان
يرجع الى الاخر الذي هو الكلام الغدي بل هو الراجح لقرب المرجع فيرجع الى توجيه الشارحين وانما
بين صدق الكلام الاسي وكذبه دون الغدي لان الكلام الغدي غير معلوم التحقق فالترديد في الغد بين
الكذب وتركه او الصدق وتركه بين الصدق والكذب وكلام الش صريح في الترديد بين الصدق والكذب
انتهى ونقول ان هذا فيه وان احتمل الرجع الى الاول لكن الترديد بين صدق الكلام الاسي وكذبه في الغد
اجتماع النقيضين فيه اذ الترديد فيه والزام المحذور في الكلام الغدي ركيك جدا او ما ذكره من الوجه في ذلك
في الاوجه لو اوغاية ما يستفاد منه انه لا يمكن الترديد في الغد بين الصدق والكذب لا في قال ترك الكلام
راسا فينبغي الترديد فيه بين الصدق وتركه والكذب وتركه واتمه لم يقبل بل ذلك الترديد بين الصدق والكذب
فينبغي حمل الترديد في الكلام الاسي بان يقال انه ان كان صادقا يلزم ان يكون في الغد كلام كاذب او قبيح
الكذب وحسن لاستلزامه صدق الكلام الاسي وان كان كاذبا كان الكلام الغدي او تركه حسنا لذاته وقبيحا
لاستلزامه كذب الكلام الاسي فاذا كان قرره الش كذلك وانت خبير بان هذا التاويل بعيد عن عبارة الش
ايضا ظاهرة في التوجيه الذي نسبناه الى الش لان عبارته لا يحتمل الحمل على توجيه الشراح ... ان الش
ان الترديد والالزام المحذور لما هو في محل واحد فاذا كان الترديد في الكلام الاسي كان هو ايضا فلم
يردد في الكلام الغدي بين الصدق وتركه او الكذب وتركه كان الزام المحذور فيه وليس غرضنا الا الظهور

كالمتن ... بما ذكره من المعارضة نوجيه توجيه الشارحين ... اه فتامل

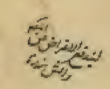
العبارة فيه لا عدم احتماله للتقرير الاول ولا ريب في الظهور فيما ذكرنا على انك قد عرفت بما قررنا انه لا يلزم
على توجيه الشارحين ان يردد في الغد بين الصدق وتركه او الكذب وتركه لانا نفرض تحقق الكلام
الغد ونردد بين صدقه وكذبه فلولا ان غرضه الزام المحذور في الكلام الاسي لما ورد فيه فلا يتجه الوجه
الذي ذكره وحكم فتامل ... ثم قال واما الثاني فلان كلمة في في قوله لا يجتمع النقيضان في صدق كل ما
يمكن ان يكون داخلا على الموضوع بان يكون الصدق بمعنى الفاعل والاضافة لامية فقال حسن باب اضافة الكلام
الى المتكلم كما يمكن ان يكون داخلا على الظرف الزماني او على الصورة التي تحقق فيها اجتماع النقيضين على حذف
المضاف وترجيح احد التوجيهين على الاخر غير معلوم فتامل وانت تعلم ان التوجيه الاول بعيد جدا فلا ينبغي
ان يكون بناء كلام السيد الشريف عليه على ان هذا التوجيه يحتمل ان يكون اجتماع الحسن والقبح في الكلام الغدي
محصوله انه لا يجتمع النقيضان في الكلام الصادق الصادر من قال لاكذبن غدا او الكلام الكاذب ولا
شك ان هذا الكلام يحتمل ان يكون هو قوله لاكذبن غدا او كلام اخر منه وهو الكلام الغدي فلا يوافق ما ذكره
حتى يعتذر الظهران ما يظهر من كلام القائل من انه على التوجيه الاول لا يكون موافقا لتوجيه الشارحين
مطلقا بناء كلامه حتى يحل تامل الا ان يكون على سبيل التنزل فالاظهر الحمل على التوجيه الثاني اي لا يجتمع النقيضان
في صورة صدق من قال لاكذبن غدا او كذبه ولا شك ان هذا وان احتمل ان يكون الاجتماع في الكلام الغدي
لكن الظاهر منه ان يكون في قوله لاكذبن غدا او انكاره هذا استنكر وليس في هذا السيد الا الظهور ولهذا قال
او فق فتامل ويمكن ان يحمل عبارة الش على انه يلزم اجتماع النقيضين في صدور الصدق ممن قال لاكذبن
غدا او صدور الكذب عنه والحاصل انه يلزم الاجتماع في اخبار هذا الشخص سواء كان صادقا او كاذبا
وليس المراد ان لفظ الصدور مقدر بل هو حاصل ما يفهم من لفظ الصدق ولا يخفى ان التبادر منه هو
لزوم الاجتماع في القول المذكور لا في كلام اخر منه قوله معطوفا على استلزام ومتفرعا عليه فيكون المال
لو لم يكن الاحسن سلبا لم يكن الحسن ذاتيا لان الاحسن لم يصدق على المعدوم فلم يصدق الحسن عليه
فلم يكن ذاتيا وقيل انه يمكن اثبات كونه وجوديا على هذا بدون التمسك بكون الاحسن سلبا لان

ان تبقى ... بالمعنى المراد لكان نقيضه وجوديا بهذا المعنى

حتى لو لم يكن الحسن وجوديا كما يستلزم لزم ارتفاع النقيضين فلم يصدق على المعدوم فكان الحسن صادقا
عليه لا يستلزم لزم ارتفاع ايضا فلم يكن ذاتيا فتامل قوله منشا انه توهم بطلان ما ذكر من هذا الايراد فظهر ان هذا
الدليل على تقدير صحته يبطل جميع المذاهب لا اختصاص له بابطال قول من زعم ان الحسن والقبح
ذاتيان فلا وجه للتخصيص وسيذكر الش وجها لذلك ماتي في كلام المحشي فانتظر قوله الى ما شرح ان وجوبها
مذكور في الكتاب كانه اشارة الى انه يمكن استفادة الوجهين الاولين مما ذكره المص من النقض بالمكن
اما الاول فبان يكون خصوص الامكان مثالا وانما اختاره لانه يجري فيه ما ذكره بعينه وانه ايضا وانما
الثاني فبان يكون الامكان مثالا للعموم معنى بناء على ان الامكان هو سلب الضرورة فيكون النقض
نقضا لدليل كون الحسن وجوديا على ما ذكره المحشي وكان المذكور في الشرح المشهور انه كعبارة الش
قابل للحمل على ما ذكرنا وكونها صريحة في ذلك فلم اقف عليه فتامل قوله على ما هو المناسب للمقام وذلك لان
العرض يجب ان يكون موجودا في الخارج لا ان يكون وجوديا اي لا يدخل السلب في مفهومه فانهم
قوله فقوله واذا ثبت ان نقيضه الموصوف الوجودي على المعنى الثاني ايضا يمكن منع ذلك لجواز ان
يكون كل من النقيضين سلبيا اي يكون السلب داخلا في مفهومه ما نقله المحشي من السيد الشريف
من ان النقيضين لابد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا لانهم ذكروا ان نقيض كل شيء
رفعه ويجوز ورود السلب على السلب كما ترى ذلك في اللاعمى ولو سلم فذلك في القضايا وامافي المفردات
فلا قال ثم ههنا بحث الظاهر انه اريد بما ذكره من ان الحسن وجودي ونقيضه سلبي ان هذه
المحمولة اي قولنا هذا حسن وجودي وليس بحسن سلبي ثم لكنه لا ينفع ههنا اذ المقصود ان مفهوم الحسن
وجودي حتى يكون عرضا وهذا لا يلزم من ذلك اذ يمكن ان يكون سلبيا مع ذلك يكون القضية
موجبة لجواز ... كما ترى وان اريد ان هذا المفهوم اي مفهوم الحسن وجودي ومفهوم اللاحسن سلبي فيرد
على هذا الدليل منع انا لا نم انه اذا لم يصدق عليه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذ يجوز ان لا يكون
لا حسنا لا حسنا ولا غيرهما في الموضوع فلم لا يجوز ان لا يصدق هذا ليس بحسن ولا هذا احسن فاتمل الاول

القضية

قوله ان اريد بالذات اه لو كان المراد بالوجودي هو الموجود في الخارج كما ذكره المحشي واما لو اريد
المعنى الاخير فيرد ايضا انا لا نم انه ليس بالمعدوم صفة ذاتية بهذا المعنى كما ذكره المحشي في الايراد والثاني
في ابطال الشق الثاني من الترديد قوله على ما تقرر من ان محل اه وقد تقرر ما يرد عليه ايضا قوله قال قدس سره يعني
ان النقض اه هذا توجيه عبارة الش بقدر الامكان لكنه واه جدا اما اولا فلان الفرق بين ورود السلب على الوجود والعدم
على الوجود ولغيره ما لا يحصل له اذ كما لا يلزم من وروده على الثابت وجود المنفي كذلك لا يلزم من وروده على الاول
ايضا وهذا ظاهر كيف ولو لزم ذلك لزم وجود جميع الاشياء اذ ما من شيء الا ويمكن اعتبار السلب وارد عليه
في نفسه فيلزم ان يكون موجودا على هذا الفرض وامكان اعتبار وروده ويجوز ايضا لا يعدي كما لا يخفى واما
ثانيا فلا نسلم على تقدير وروده على الثابت لا يلزم منه ثبوته للغير اذ كما جاز ان سلب ثبوت شيء لغير لا يستلزم ثبوت
ذلك الشيء لغيره اصلا بل يمكن ان لا يكون ثابتا للشيء وان كان ثابتا لغيره في الواقع وهذا وان لم يظهر بالحمل
الجواب لكن المقصود تحقيق ما ذكره في اصح فيه من التكلف وبعد حمل عبارة الش عليه فتامل قوله وان كان ثابتا
سلب حمل الامتناع على شيء يمكن ان يحمل على ظاهره ويكون المراد ان المراد بالامتناع سلب ثبوت الامتناع
لشيء لا سلب حمل الامتناع على شيء سواء كان او ما لا يكون امتناعا ويكون غرضه تطبيق مثال الامتناع على ما ذكره
من مثال ورود السلب على الثبوت لا انه لو كان المراد سلب الحمل ثبت وجود المنفي اذ الحمل على الغير
ايضا اعم من الوجود ويدل عليه قوله ويحمل عليه فتامل قوله اقول فيه تامل اذ لعل المجيب اراد دفع الاستدلال
على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم ايضا حتى يتم الجواب على مذهب الخصم ايضا فلذلك تمسك بالثبوت
لغيره هذا لكن الاظهر ان لا تحمل عبارة الش على ما ذكره الش بل يقال انه مبني على مذهب المعتزلة لان المستدل
منهم ويكون المراد ان المنفي قد لا يكون موجودا بل معدوما ثابتا وقد يكون منفيا الا الموجود والمعدوم
فلا يلزم ان يكون موجودا على ما ذكره المحشي وفيه ايضا انه لا وجه للتخصيص بكون المنفي ثابتا بل اذا كان منفيا
ايضا لا يكون موجودا وكانه زعم ان السلب اذا ورد على شيء ثابت يجب ان يكون المنفي ثابتا لذلك
الثبوت والالزم ارتفاع النقيضين في الامور الثابتة اذ لا يكون شيء منها ثابتا لا ان يكون موجودا



وقد عرفت انه لا يلزم ذلك لكن نقول مع ذلك الظهر واسلم ما ذكره الشارح من انه لا توجيه له ثم لا يخفى ان ما
على هذا التوجيه من وجه فانه لا يكون الجواب التحقيق واما ما ذكره الشارح فلا توجيه له ثم لا يخفى ان الحمل
على التنزل والاستدلال في امثال هذه المقامات ركيك جدا مع قطع النظر فتامل وقوله نفع تقرير وروده
انه ظاهر ان بنا المناقشة المتعلقة بما ذكره من ثبوت المعدوم وتوجيهه كما يمكن ان يحمل على ما ورد على
على الشارح لا يكون بناؤه على ثبوت المعدوم بل المراد انما تقدير وروده على الوجود نفسه انه لا يلزم ذلك
كما ذكره لكنه بعيد كما يشهد به من له دربة باساليب الكلام اقول الاظهر ان يجعل من التخصيص او ثبت شرعا
ما ثبت الشيء على ارادة هذا الشأن حتى يحتاج الى ذلك التخصيص في معنى الشيء بما ثبت فيه ولا يحتاج الى ذلك
فتامل فيكون منشأ منه هم المعتزلة خصوا المشتق باسم الشيء واتفقوا على انه ليس له ثبوت
وهو ان الوجودي انه هذا هو الايراد الثالث الذي ذكره المحشي سابقا لكن المحشي ابطل الشق الثاني
اعني ما يكون المراد بالسلب والوجودي الان التسلب داخل في مفهومه وما ليس كذلك في قوله ثم ههنا
بحث انه لو كان اللاحسن وجوديا لاستلزم محلا موجودا والسيد لم يبطله بذلك بل بين الجواب على ان المراد
اثبات كون الحسن وجوديا اي موجودا اذ المعتبر في الفرض لو كان المراد بالوجودي ذلك لم يثبت المراد
اذ الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا انه وقد اشار المحشي الى ذلك هناك بقوله على ما هو المناسب
للمقام كما عرفت فتدبر والنقيضان لا بد ان يكون احدهما انه قد عرفت انه يكفي منه قوله قال الشارح
الخيرية لما كان الكلام المختار هو ان يكون بمعنى اسم الفاعل ولكن المراد ذلك يعني اسم المفعول
قال اقول في البحث على نفي الاولوية وذلك لان احتمال ان لا يكون مع المرجح لانه ما لم يصدر يحصل الاولوية
لم يبطل بما ذكره فلا بد من البناء على نفي الاولوية وان تحقيقه بانه اذا بني على نفي الاولوية لا حاجة الى
ابطال الشق الذي ذكره المراد هو ان لا يفتقر الى المرجح انه لانه اذا امكن ان يصدر الشيء مع الاولوية
فيه وههنا اولا لا ان يبقى انه توسعة للدليل وابطال لهذا الشق بطريق اقرب واعلم اولا ولا يضر فيه
ويمكن ان يتكلف ويبني الدليل ايضا على نفي الاولوية بل ما ذكره فيقول ولو لم يفتقر الى المرجح انه يبطل احتمال

المذكور ايضا بان يكون المراد ان لم يفتقر الى مرجح اصلا فهو اعم من ان لا يكون مرجحا اصلا او كان لكن لا
يكون موجبا بل موجبا للاولوية على الوجهين فرضنا صدوره منه تارة وعدم صدوره اخرى من غير تجدد امر من
الفاعل اما على الاول فلانه لا مرجح اصلا واما على الثاني فلانه وان تحقق المرجح لكن ذلك المرجح لا يوجب
فرضنا صدوره وعدم الصدور ايضا فيكون هو بمنزلة العدم مع وجوده فيصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساويهما
الحالين فيكون اتفاقيا والاتفاق لا يتصف بالحسن والقبح اتفاقا واما على الثاني فبالبناء على نفي الاولوية
بل ما ذكر في نفي الاولوية كما لا يخفى فان قلت الاتفاقي ما لم يصدر عن قصد واختيار ولا يلزم مما ذكره ان يكون اتفاقيا
بهذا المعنى اذ لو لم يكن مرجح انه يمكن ان يكون اتفاقيا مع القصد لا بد من تحقق المرجح على ما تحققه
المحشي انه مع وجود المرجح فلا وجه لكونه اتفاقيا انه قلت ان المرجح المذكور لما كان موجودا في صورة عدم الصدور
ايضا كما عرفت فهو بمنزلة العدم فلا يكفي لتحقق القصد فالصدور حينئذ يكون بلا قصد فيكون اتفاقيا فتامل قال ثم
لما كان الترجيح بلا مرجح الخ وذلك لانه اذا كان صدوره وعدم صدوره متساويا ولم يكن صدوره متجددا امر من
الفاعل من ارادة او غيرها يكون ترجيحا بلا مرجح انه فلا يتوهم ان اللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح انه
فيه سهل اذ ما ذكره الشارح ايضا طريق صحيح يمكن ان يتمسك به ولا ضير فيه كما لا يخفى قال فان قيل المراد ان لم
يفتقر الى المرجح انه فيكون حاصل الدليل انه ان كان لازم الصدور فذاك والا فان افتقر الى المرجح صادرا
من الفاعل من ارادة او غيرها فهو ان كان لازم الصدور فذاك والا فيتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح
صادر من الفاعل فهو اتفاقي لا يلزم ان يكون ترجيحا بلا مرجح اذ يمكن ان يكون هناك مرجح غير صادر
من الفاعل فلا بد من التمسك بكونه اتفاقيا ولا يلزم هذا القول الشيخ غير متجدد امر من الفاعل لكنه تكلف
مستغنى عنه لتقرير الدليل كما ذكره قال حتى يلزم الشارح وهو انه لا يكفي لنفي جميع تلك الامور المسلسلة في قول
انه مع ذلك الجبر اما ان يكون لازما فيكون اضطراريا او لا فيكون وقوعه بسبب ذلك الجبر ترجيحا بلا
مرجح والترجح فتدبر قال ثم نقول العقل لا يحكم بحسن فعل وقبحه ان هذا المقام من المباحث الخطيرة العظيمة
الجمة وقد ضل فيه اهم العقول وزل قدم الفحول سالت والذي طاب ثراه ان يكتب على هذا الكلام شيئا

يبين فيها ما كان لقصيدة في انشاد المبالغة ليرجع اليها من يحتج في هذا المطلب وسنه عليه كل ذي فهم يقدر
رده على صحيحه ومن حرفه باجازة سؤاله واسعاف مامول فكتب هذا في غيره فيه كيف لان الاضطرار الذي
لا يحكم العقل بحسن فعل العبد معه ليس هو المعنى الذي لزم ذكره لان اللازم مما ذكره ليس الا انه يجب صدور
الفعل من العبد بسبب وجود الاختيار والارادة فيه ووجوده فيه ليس باختياره ولا خفاء ان هذا هو الاضطرار
المذكور بل الاضطرار المذكور هو احد وجهين اما بان يصدر الفعل من الفاعل من غير شعور وارادة كما يصدر من
الطبائع واما بان يصدر منه مع الشعور لكن بقسر قاسر وجبر جابر مثل ان يأخذ احد يد آخر فيضرب بها شخصا
او يصدر فعل من فاعل يكون عالما بمصلحة ويكون علمه بمصلحته باعثا على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم
بل كان له العلم بمصلحة تركه لما فعله بل ترك لاجل علمه بمصلحة تركه فليس هذا اضطرارا انه وان كان صدور
الفعل بعد حصول ذلك العلم بطريق الوجوب واللزوم سواء كان حصول العلم من نفسه او لا فان قلت
هذا بمجرد اصطلاح اذ اصطلحتم على ان مثل هذا الفعل يسمى اختياريا لا اضطراريا والقسمين الاولين يسميان
اضطراريا والا في الحقيقة لا فرق بين الاقسام فيما يتعلق به غرضنا من جواز تعلق الحسن والقبح المدح
والعقاب كيف ولو كان بعد حصول العلم بمصلحة لزوم مثلا يجب ان يصدر ذلك اللزوم من الفاعل
كان ذنب الفاعل في ذلك انه ليس له ذنب في حصول العلم له ضرورة وانه انما صدر وقيل ان حصوله
منه فلا يجاب اولا وبعد حصول العلم لا يمكن ان يمنع صدور الفعل في الحقيقة فاي معنى لكون الفاعل
مذنبا مستحقا للتوبيخ والتشنيع واللوم والعقاب قلت ذلك بمجرد ان العلم والارادة من جملة اسباب
الفعل كما قيل في الاضطرار مثل ان يكون لرجل ثلثة عبيد سمى احدها بالعاقل والآخر بالفاعل ثم شد حبلا على
وسط العبيد وكان راس الحبل بيده فجذبه فسقطت العبيد وكان سقوطها العلم مستلزما لسقوط الارادة
وسقوط الارادة مستلزما لسقوط الفاعل فهل يجوز ان يضرب السيد الفاعل لاجل سقوطه باعتبار
ان الارادة والعلم مما من جملة اسباب سقوطه بل يحكم عاقل بمثل ذلك قلت لو كان مجرد العلم
موجبا للارادة والفعل لكان الامر كما ذكرتم لكن ليس كذلك بل العلم بالمصلحة مثلا يصير في بعض الموارد

سببا موجبا للفعل ~~فعلى الامر كما ذكرتم لكنه ليس كذلك~~ بل العلم ان قلنا ان الارادة ليست الا
الداعي او الارادة ان قلنا انها غيره في بعض الموارد ولا يصير سببا لاحدهما كما كان القتل والطالح
في العلم بنفقته الخير مثلا وذلك العلم يكون في الطالح سببا موجبا للشر او الارادة الموجبة له ولا يكون
في الصالح كذلك فهذا الامر هو الذي يوجب كون الطالح مذنبا مستحقا للذم والعقاب دون الصالح فان
قلت حاصل ما ذكرتم يرجع الى ان حصول العلم بمصلحة الخير في ذات الطالح لما كان موجبا للشرب او ارادته
دون ذات الصالح فلا جرم يكون لمادة مدخل في حصول الشرب فيكون الذنب والتوبيخ لاجل هذا وليس
بصحيح لان ذات الطالح اذا كانت موجبة لفعل الحرام فاي ذنب له في فعله فلت اي فساد في ان يكون كون ذات
الطالح موجبة لفعل الحرام بشرط حصول العلم له بنفسه سببا لاستحقاق اللوم والعقاب ومن قال بان الذات
لا بد ان يكون لها مدخل في حصول الفعل حتى يكون مستحقا للثواب والعقاب والعجب ان جمهور اهل العرف
اذا عادوا الى المبالغة في ذم احد ومدحه يقولون ان ذاته كذا وكذا ثم اذا وصلوا هذا المقام يعدونه مشكلا
ويتحيرون عنه ولو قيل انا لا ننكر ان يكون للذات مدخل في حصول الشر والخير ويكون الفاعل مستحقا
للثواب والعقاب والمدح والذم لكن ننكر ان يكون موجبا لها بشرط العلم مع ذلك كان الامر كذلك قيل
اذا تاملت بنظرك ان الوجوب واللزوم ايضا لا ينافي ذلك بل يؤكده ولتحقيقه ونفرض لك مثالا
للتوضيح والتبيين فنقول هل لا تعترف انت وجميع اهل العقل بانه اذا كان احد بحيث يقدم على القبح
بادنى سبب فهو اسوء حالا ممن يقدم عليه لسبب اقوى منه وكذا اسفل اذا كان احد بحيث لا يقدم على قتل
نفس ظلما بمجرد اعطاء دينار بل يقدم عليه باعطاء الف دينار فهو خير ممن يقدم عليه بمجرد اعطاء دينار ومن
لا يقدم عليه باعطاء الف دينار بل باعطاء الالف دينار فهو خير ممن يقدم عليه بالف دينار وهكذا الى ان
احد بحيث لو اعطي له جميع خزاين الارض لا يقدم على القتل فلا شك انه احمد بالمدح والثناء من غيره
يمكن كذلك ولا شك ايضا انه اذا كان الشخص المذكور بحيث يجوز ان يصدر عنه القتل بسبب اعطاء خزائن
الارض فهو ليس في مرتبة ما اذا كان يمتنع عنه الاقدام المذكور بسبب ذلك للاعطاء الاترى ان كافة

ذوي العقول يقولون في مقام المدح ان فلانا بحيث اذا اعطي لخزائن الارض تمتنع ان يقدم على القبيح
فظهر ان الذات كلما كانت اقرب من ان يمتنع عنه صدور القبيح كانت اكمل واولى فاذا بلغت
حد الامتناع فبطريق اولى وبعد التامل فيما ذكرنا يستبان ان كون الذات موجبة لفعل الحسن
او القبيح بعد حصول العلم له بنفعه لا يقدح في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب بل يؤكده ويحققه
كما اشرنا اليه فان قلت اذا قال الشخص الذي فرض ان ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم
له بنفعه في مقام الاعتذار عن فعل القبيح وطلب التخلص عنه اني كيف اصنع وما الحيلة لي في الخلاص عنه
فانه اريد ان لا افعل القبيح لا اتمكن بل يصدر عني ذاته القبيح اينما فما الجواب عنه كيف يجوز العقل
في هذه الحالة لومه مثل هذا العاجز المبتلي الاسير بيد نفسه الامارة بالسوء فضلا عن عقابه قلت لو فرض هذا
القول منه فهو قول منه باللسان وحده وليس لطلبه منه عين ولا فيه اثر اذ لو كان احد بحيث يريد ان
لا يفعل القبيح لا يفعله البتة الا اذا كان مجبورا بالمعنى الذي ذكرنا سابقا وهو خارج عما نحن فيه وكذا لو كان
احد في طلب التخلص عن القبيح والحيلة في تركه لما كان يفعله اذا كان مخلى مع طبعه فالشخص المفروض الذي
يفعل القبيح وان كان مخلى وطبعه ليس يميل ميلا جازما الى جانب ترك القبيح البتة ولا يريد طلب
الطريق المتخلص عنه والحيلة في الخلاص منه كيف ولو كان كذلك لما كان هذا الشخص المفروض بل كان الشخص
الذي ليست ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم له بنفعه وهو خلف فان قلت اذا جعل الله تعالى ذاته
كذلك فكيف يجوز بعد ذلك اللوم والعقاب منه تعالى للشخص المذكور على فعل القبيح قلت ما جعل الله تعالى ذاته
كذلك بل جعلها موجودا فان كون ذاته كذلك ليس بجعل جاعل بل من لوازم هويته فان قلت لم اوجد الله
تعالى مثل هذه الذات قلت اي دخل في هذه الذات اذا كان فيه مصلحة ليس فيه الا القبيح جعل الذات كذلك
وقد عرفت ان لا دخل فيه للجعل واما اي مصلحة فيه فهو من اسرار القضاء والقدر التي نهي عن الخوض فيها
ولم يرخص في الكشف عنها فان قلت الشخص الذي يصدر عنه القبيح على النحو الذي ذكرت فعل القبيح على وجهين
احدهما ان يكون ظلما على الغير وثانيهما ان يكون ظلما على نفسه من غير ظلم على الغير ايضا فيستلزم الظلم على النفس

فتكلم

فتكلم في الوجهين جميعا فنقول كل ما كان ظلما على الغير باعتبار نفسه لا باعتبار لازمه لانه داخل في الوجه الثاني
ونتكلم عليه يمكن ان يقال فيه انه اذا كان مصلحة في ايجاد شخص يصدر منه ظلم على الغير على النحو الذي ذكرت لا
فساد ولا قبح اذا اوصل الى المظلوم عوضا عن ذلك من المنفعة والثواب بقدر ما يؤثره العقلاء
على ذلك واما ما كان ظلما على النفس سواء كان لازما من الظلم على الوجه الاول فهذا ايضا على وجهين
احدهما ان يكون ذلك الظالم يصل اليه من النفع اما باعتبار استحقاقه لاجل افعاله الحسنة او تفضلا
ما يوازي الالم الذي يصل اليه باعتبار مكافاة ظلمه وازيد بحيث يؤثره العقلاء عليه فايجاد مثل هذا الظالم
يمكن ان يقال انه لا فساد فيه اذا اقتضته مصلحة وليس لهذا الظالم ان يقول لموجده حين الذم والعقاب
لم اوجدتني وابتليتني بهذا البلاء وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يكون ضرره اكثر كما في الكافر المستحق للعذاب
الدائم فايجاد مثل هذا لا يخلو عن اشكال لانه وان صحت جواز استحقاق الذات للعقاب باعتبار الفعل
القبيح وان كانت الذات موجبة للفعل ناشئة منها بطريق اللزوم لكن بعد السؤال باق بان لمثل هذا الشخص
المفروض له ان يقول لموجده حين الذم والعقاب انا ما كنت راضيا بالوجود فلم اوجدتني وابتليتني
بمثل هذا البلاء العظيم مع علمك بان ذاتي كذلك وليس عدم رضائي هذا من سفاهتي وقلة عقلي
بل كل العقلاء يؤثرون العدم على مثل هذا الوجود الذي يكون متنعما زمانا يسيرا او بلاء طويلا كثيرا فما
الجواب عنه وما وجه الخلاص منه قلت ان كان الامر كما ذهب اليه بعض من ان الكفار لا يعذبون ابدا
بل يخلصون منه ابدا وان لم يخرجوا من النار لكن يحصل لهم حالة يلتذون بسببها من النار كالسمندر
فالجواب في غاية السهولة اذ كل عاقل يرجح الحيوة الابدية وان كان في بعض اوقاتها التباهي بالعذاب الشديد
مع حصول اللذة الطويلة المستمرة الدائمة الغير المتناهية التي لا الم فيها بعده على العدم ويؤثرها عليه البتة
ولا ينكره الا سفيه جاهل وان كان هذا باطلا مخالفا لضرورة الدين ومخالفا لاجماع المسلمين فح فانا ان
نقول انه بعدما ثبت ان الكافر والعاصي يستحق استحقاقا للعقاب وان كان لذاته مدخل في حصول الكفر او العصيان
على النحو المذكور العقل يحكم بان ايجاده لا فساد فيه انه بعد ان لم يجعل ذاته كذلك وان علم موجده حاله

منها لذاتها امور يستحق بها العقاب الدائمي لان صدور هذه الامور قد فرض انه باختياره فهو يستحق
العقاب والذم عليه او يقال ان نعمة الوجود نعمة لا يوازيها نعمة فمن كان يبتلى بالعذاب الدائمي فنعمة
وجوده راجحة عليه ومؤثرة عند العقلاء او يقال كما يقول الحكماء ان مثل هذه الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات
الكثيرة التي في العالم ولازمة في وجود العالم لا بد منها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا جرم يلزم
وجودها في الحكمة بالعرض وذات الباري تعالى مع كونه محض الوجود والخير يصح ان يستلزم شرا قليلا لازما
لخير كثير بالعرض ويمثلون لذلك مثالا [illegible]
عليه بانه لم يثبت هذا الوضع الصحيح فهذا ظلم عليه او يقال كما يقول الصوفية ان لكل اسم من اسماء الله تعالى
الحسنى مقتضى ومظهرا فلذلك النفوس المستحقة بالعذاب والقهر مظاهر لاسمه القهار وكذا كما قال العارف
الشيرازي اما على طريق الحكمة او التصوف در كارخانه عشق از كفر ناگزير است آتش كرا بسوزد گر بولهب نباشد
وهذه الاجوبة كلها لا تخلو عن شيء سيما الاخيرين وخصوص الاخير اما على طريق الحكماء فلا يقبل العقل من ان يحسن
تخصيص لان يكون غيره في راحة وسرور وكيف يجوز ان يكون ذات الواجب تعالى مع كونه محض الوجود عندهم محض
الخير مستلزما بالمثل هذا الامر ولو جوز مثل هذا لجاز ان يكون ذاته تعالى مستلزما للشرور [illegible] بكثيرة
مساوية للخيرات او ازيد منها من دون تفرقة اصلا والفرق بين الشر القليل والكثير فيما نحن فيه لا وجه له
قطعا نعم لو صح احد الاجوبة الثلثة السابقة على طريق الحكماء عن الشبهة المذكورة ثم اوردت شبهة اخرى
هي انه كان ينبغي ان لا يكون شر في العالم اصلا لان ذاته تعالى عين الوجود ومحض الخير والجود ومستلزم لوجود
جميع ما في العالم اما بواسطة او بلا واسطة واستلزام مثل هذه الذات للشر غير معقول فح كلام الحكماء
ذلك مقبول ولعلهم انما اوردوه في هذا المقام والفرق بين المقامين واضح فتفطن واما طريق الصوفية
ففساده اظهر اذ ذكروا ان لا يرجع محصله الا الى ان ذاته تعالى باعتبار صفة من صفاته العلى يستلزم عذاب شخص
دائما وهذا مما لا ينبغي ان يتفوه به جاهل فضلا عن عاقل تعالى الله عما يقول الجاهلون والعلماء الجاهلون
والعلماء اذا ارادوا به غير ظاهره فهي لو اطلعنا عليهم ثم لا يخفى ان الشبهة التي ذكرنا لا اختصاص لها بطريق المعتزلة

القائلين

القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما هو الحق بل لا تتعذر ان يكون الفاعل المختار فهو ان اراد
فعل من دون وجوب ولزوم اذ ايضا يحكم العقل بانه لا يحسن من الحكيم القادر العالم بعواقب الامور
ان يوجد احدا يصدر منه افعال يستحق بها العقاب الدائمي سواء قيل انه فعله لمصلحة لا لاجل غرض
او لا وكون صدور الفعل منه بالاختيار دون الوجوب واللزوم لا يؤثر في حسن الايجاد المذكور اصلا ولو
فرض انه مؤثر لكان الاختيار مع الوجوب واللزوم ايضا مؤثرا كما ذكرنا في الجواب الثاني من الاجوبة المذكورة
من دون تفرقة نظرا الى الاصل ان هذا الجواب ان كان معقولا كان معقولا على الوجهين معا والا فلا
بل نقول لا فرق في التحقيق بين الاختيارين في اصل استحقاق الثواب والعقاب ايضا مع قطع النظر عن
الشبهة المذكورة وان كان بناء الاوهام العامة على الفرق بينهما لا تبعد ادعاء الفرق على عكس ما يقتضيه
الاوهام بحكم العقل الصريح بيانه ان منشأ هذا الراي اي ان الاختيار غير مشوب بوجوب ولزوم انه لا يكون
صدور الفعل عن الفاعل عند التامل والرجوع الا الاتفاق والعدول عن الخلاف والميل الا الوفاق
الا بطريق الاتفاق فلا مزية للصالح على الطالح بمجرد انه اتفق منه ان فعل فعلا صالحا دونه وكذا لا مزية له
في وقت فعل الفعل القبيح لانه في هذا الوقت اتفق هذا وفي ذلك الوقت ذلك وحاصل ان محض هذا الامر لا يوجب
مزية ولا استحقاق ثناء وثواب للصالح لا يستوجبها الطالح ولا يوجد وقت اخر بل يستوجبان
وبهذا الخلاف الراي الاول لانه على هذا الراي يرجع المزية واستحقاق الثواب وعدمها الى التفاوت في ذاتيهما
واختلاف في حقيقتهما ولا شك ان مثل هذا يستحق لان يكون كما عرفت مشروحا فيه انه قد يقال
في المقام شيء وهو انه بعدما عرفت ان لا تفاوت في ورود الشبهة المذكورة بين الرايين بل في اصل استحقاق الثواب
والعقاب والمدح والذم ايضا فح نقول ان الخصم في مقام ايراد الشبهة المذكورة او شبهة اصل استحقاق الثواب
والعقاب والمدح والذم اما قائل بالحسن والقبح العقلي لكن لا يقول بان الاختيار مشوب باللزوم والوجوب
ام كالجمهور من الاشاعرة والقائلين بجواز الترجيح بلا مرجح فهو يورد الشبهتين على القائلين بالوجوب واللزوم
على ما هو راي بعض المعتزلة او لا فان كان هو الاول فلا يخلو اما ان يكون قائلا بالشرع او لا ورد على القول بالوجوب

او لا قائل بالحسن والقبح العقلي

عدم تمامية الاجوبة المذكورة ... فنقول بعد ... معارضتها بالادلة القطعية الدالة على ان الشيء مالم يجب
لم يوجد ان ما بين الشبهتين يرد ان عليك ايضا بل الامر عليك اشد كما قررنا فما هو جوابك فهو جوابنا
غاية ما في الباب ان يكون شبهة نعجز نحن وانت عن حلها وهو على الشائع فنقول [illegible] في المقام الاول
ان الشبهة واردة عليك ايضا بل عليك اشد فما هو جوابك فهو جوابنا بعد معارضتها بالادلة القطعية الدالة
على ان الشيء مالم يجب لم يوجد وان كان في المقام الثاني فلا بد من التمسك باحد الاجوبة المذكورة ولو
فرض عدم تماميتها فنقول بعد ما ثبت الشرع بالادلة القطعية وثبت في الحكم من الشرع ضرورة فلا نسمع
الشبهة في مقابله كما لا نسمع الشبهة في مقابل الضروريات العقلية كشبهة السوفسطائية وكما لا يقدح عدم
القدرة في حلها في شيء وفيه شيء وهو ان اثبات الشرع بالدليل فاذا فرض ان خلود الكفار ثبت ضرورة
من الشرع فليس مما لا يسمع الشبهة في مقابله ان ما لا يسمع الشبهة في مقابله هو الضروري الاولي وهذا ليس كذلك
كما لا يخفى فان قلت ما حقق قولهم ان الشبهة لا تسمع في مقابل الضروري وان العجز عن حلها لا يقدح في فروعه
والقطع به اليست الشبهة ايضا مبادئها الاولية مقدمات يدعي المشكك بداهتها ضرورة فان كانت
بديهية تذعن بها باحد الوجوه الستة المشهورة في البديهيات فالامر لا تعارض البديهيتين فلم لم تسمع
[illegible] ولم تصغ الى [illegible] وان لم تذعن بها بل [illegible] فيكون [illegible] الجواب عن الشبهة ومقابلها
مرجع عدم الاذعان الا المنع الذي هو [illegible] دفع الشبهة [illegible] وحكم العقل [illegible]
بمجرد الانكار من دون [illegible] الدليل ان [illegible] الاعتبار [illegible] اذن العجز عن
حل الشبهة [illegible] الالتفات [illegible] الصورة الاولى يكون [illegible]
[illegible] ومن [illegible] جزم اجتماع الامرين [illegible]
الالتفات الى الشبهة في مقابل [illegible] احدهما ان مقدمة [illegible] نظر العقل [illegible]
[illegible] الالتفات الى الشبهة التي ترد [illegible] الالتفات [illegible]
[illegible] الالتفات [illegible] من حل الشبهة لا يقدح

في ضرورية الضروري ليس موافقا للواقع ايضا اذ ما يكون الشبهة الواردة في مقابل الضروريات بحيث
لا يمكن لكثير من الناس حلها ولا يهتدون الى الطريق الى دفعها مع الالتفات والتوجه اليها مدة مديدة وامرا
عديدة كشبهة جذر الاصم التي قرعت مع اكثر العقلاء في كل عصر ولم يتيسر لهم جهة الحل [illegible] وثانيها ان
المقدمة البديهية قد يكون رسوخ العقل بها وجزمها بحيث لا يزول بمعارضة كل معارض بل لو وقع في مقابلها ما ان
كان بحيث يجزم العقل به لم يكن تلك المقدمة في مقابلها يحتمل القطع به ويزول الجزم بسبب تلك المقابلة
وذلك ظاهر بالرجوع الى الوجدان وملاحظة تفاوت مراتب الجزم واليقين بعض العيان مثل عدم امكان
اجتماع النقيضين وكون الواحد نصف الاثنين من هذا القبيل ضرورة من دون ريب [illegible]
الشبهة التي وقعت في مقابلة مثل تلك المقدمة يمكن ان يكون [illegible] بحيث لم يكن في مقابلة تلك المقدمة
ومعارضتها [illegible] العقل بها [illegible] بعد تلك المقابلة لم يجزم بها [illegible] تلك المقابلة بل يعلم قطعا انها باطلة
العقل بها [illegible] وتلك المعارضة ليس من المنع المصطلح الذي يكفي في دفع الشبهة [illegible] اذ المنع المصطلح [illegible]
[illegible] الحل هو الانكار الذي لا يكون باعتبار المعارضة للمقدمة التي وردت عليها الشبهة نظرا الى جواز
اجتماع العجز عن حل الشبهة مع عدم الالتفات اليها فان قلت اذا جاز ان يزول الجزم بشيء باعتبار مقابلة ما
هو اقوى منه جزما فيلزم ان لا يحصل جزم بامر اذ كل ما يجزم العقل به يمكن ان يوجد ما هو اقوى منه وعند
تجويز ذلك لا يحصل القطع البتة قلت لا شك ان بعض المقدمات البديهية بحيث لا يجوز العقل ان يوجد
ما هو اقوى منه كالمقدمتين اللتين ذكرناهما وانكاره سفسطة والعقل [illegible] ليس كذلك [illegible]
في انه لا يسمى الاعتقاد به جزما او يقينا او يسمى الجزم باعتبار انه مجزوم به مع قطع النظر عن حصول المعارض الاقوى
او نقول ان كل ما يجزم العقل به وان لم يكن بمنزلة ما بين المقدمتين [illegible] مالم يطلع على معارض الذي هو اقوى
منه لم يجوز وجود معارض [illegible] اقوى منه فان قلت اذا امكن ان يكون العقل يجزم بشيء ولم يجوز وجود
معارض اقوى منه ثم يطلع على معارض اقوى منه [illegible] الاحتمال في كل [illegible] مجزوم
به حتى المثالين المذكورين [illegible] تفاوت فيلزم ارتفاع الجزم راسا قلت يمكن ان يقال ان الجزم بشيء [illegible]

جازما به لا يجوز ان يحصل له امر يكون [illegible] سببا لارتفاع جزمه مع وجود عقله وان شاهدنا
جزمه بالاشياء وقد زال بسبب ظهور المعارضات الف مرة كما يحكم به الوجدان بهذا اندفع ايضا ما قيل
ان الجهل المركب لا خروج منه والا لزم ارتفاع الجزم بالكلية مثل بيان المذكور ثم لا يذهب عليك
ان زوال الجزم لا ينحصر في ظهور معارض اقوى منه بل له اسباب شتى مثل ان يعتقد في مقدمة انها من
الاوليات ثم يظهر ان الاذعان بها باعتبار مجاري العادات ونحو ذلك وعلى هذا القياس ابطال
الشبهات القوية ايضا ليس منحصرا في احتمال القطع بها لا مقابله القطع بما هو اقوى منها بل يكون بزوال
القطع بمقدماتها بنحو ما ذكرناه وظهور عدم [illegible] بين المقدمة المورد [illegible] عليها الشبهة باعتبار الاطلاع
مع الغفلة عن رعاية شرط او [illegible] ونحو ذلك مما ذكرنا [illegible] الالتفات الى الشبهة
لا تختص بان يكون الشبهة في مقابلة مقدمة ضرورية بل اذا كانت ايضا في مقابلة مقدمة [illegible] يكون
مقطوعا بها بحيث لا يجوز وجود معارض اقوى منها او لا يكون مقدمات الشبهة في قوتها كان حكمه كذلك
بل هذه المعارضة ايضا ترجع الى المعارضة مع المقدمات الضرورية التي هي مبادي تلك النظرية كما لا يخفى
ومع هذا يمكن ان يقال مقدمات اثبات الشرع عند العقل ارجح من مقدمات تلك الشبهة كثيرا وايضا يجوز العقل
ان يكون لايجاد الكافر المبتلى بالعذاب الدائم جهة [illegible] لم نعلمها [illegible] السبيل [illegible] قطع النظر
عن المعارضة [illegible] عقدة الاشكال [illegible] بقدر الاعتدال [illegible] وان كان
الثاني فهو ايضا [illegible] قائل بالشرع او لا وعلى الاول ان كان كلامه في المقام الاول فنقول بعد الجواب
المذكور ان تحقق الحسن والقبح العقلي ضروري [illegible] استحقاق المدح والذم [illegible]
شبهة في مقابل الضرورة العقلية فلا يتحقق [illegible] لا تستوجب الجواب باللسان وان
كان في المقام الثاني فجوابه بعد الجواب المذكور [illegible] التفاوت على [illegible]
فان كان كلامه في المقام الاول فالجواب [illegible] كالكلام مع [illegible] وان كان في المقام الثاني فان
كان غرضه نفي عقلية [illegible] الحسن والقبح [illegible] الشرع [illegible] فجوابه ايضا مثل [illegible]

لا يخفى وان كان غرضه نفي الشرع معاذ الله بناء على قاعدة عقلية الحسن والقبح ايضا فنقول في جوابه مثل
ما قلنا انفا في قولنا وان كان في المقام الثاني فلا بد من التمسك [illegible] في هذا المقام [illegible]
العقاب والذم [illegible] ايها القائل من اي قبيل انت امن الذين يقولون بالحسن والقبح العقليين
وكون الفعل لا يصدر الا بالوجوب واللزوم الحقيقي [illegible] تحقيق الحال [illegible] الالزام والجدال
او لا فان كنت منهم فنقول اولا لا يلزم ان يكون كل فعل حسن لفائدة بل يجوز ان يكون فعل حسنا
في نفسه فاذن يجوز ان يكون ذم المسيء وعقابه حسنا في نفسه وان لم يكن لفائدة وثانيا ان فعل القبيح
ان كان من قبيل الظلم [illegible] فائدة الذم والعقاب عليه [illegible] انتصاف للمظلوم وتشفي خاطره
وان كان غيره تتعلق فائدته في العاجل اصلاح المعاقب ورده وزجره عن القبيح وثالثا لان ما
قلنا ان [illegible] الفاعل يوجب الفعل ليس معناه انه لا يمكن ان ينفك عنه ذلك الايجاب بل يجوز
ان يرتفع عنه ذلك الايجاب بسبب التنبيهات والتهديدات والمواعظ والنصائح والتوبيخات
والترهيبات والترغيبات والحدود والعقوبات وليس جواز هذا الانفكاك [illegible]
ذكرنا وقدمنا سابقا [illegible] في الاجل فان كان المعاقب ممن [illegible] العقاب [illegible] ايضا اصلاحه
اذ يجوز ان لا يكون [illegible] ذلك الاصلاح [illegible] لدخول الجنة [illegible] وان لم [illegible] منه [illegible] فلا اشكال
وان لم تكن منهم فان كنت من القائلين بالحسن والقبح لكن لا تقول بسبب الاختيار بالوجوب واللزوم
[illegible] الالزام فاما ان تعترف بالشرع او لا فان تعترف بالشرع فنقول [illegible] على ما ذكرنا ان [illegible]
على [illegible] لا وجه له [illegible] ايضا [illegible] وان لم تعترف به فان [illegible] العذاب الدائم
فانت ايضا [illegible] والشرع [illegible] ان كان في العذاب الدائم [illegible] معاذ الله ابطال
الشرع [illegible] بهذه القاعدة [illegible] وان لم تكن من القائلين بالحسن والقبح العقليين
[illegible] المعترفين بالشرع [illegible] لتلك القاعدة [illegible] الحسن والقبح عقليين
[illegible] ان تلك القاعدة ضرورية عقلية لا يصغى الى الشبهة فيها [illegible]

فان كان الكلام في العذاب الغير الدائم فان كان المقصود حاشا منه ابطال الشرع فالجواب ما مر من
ان الكلام او بقي به الاخلاق هنا ان بعد ثبوته بالادلة القطعية بحكم الضرورة بالحسن والقبح العقليين
وصحة استحقاق الذم والعقاب والمدح والثواب. التيهة... عليه في مقابلة الضرورة فلا
تسمع وكذا ان كان المقصود ابطال تلك القاعدة وان كان الكلام في العذاب الدائم فالغرض ان
كان ابطال تلك القاعدة بناء على ما ثبت في الشرع ان ابا الجواب مثل ما مر بعينه وان كان عكس ذلك
ما قيل الاخلاق فهو باق بعينه واما ما بعده فيمكن ايراد نظير ما سبق فيه ايضا لكن فيه التي الذي اشرنا اليه
سابقا مع ما فيه فانهم فان قلت كما قررت ان الذات لما دخل في وجوب الفعل والمدح والثواب
والعقاب والتفاوت بين المحسن والمسيء والمزية للصالح على الطالح باعتبار التفاوت بين
الذوات واختلافها بالاستعدادات والقابليات فنقول اذن يلزم ان يكون الذوات التي
لا عقل لها ايضا باعتبار استجابها للخيرات والشرور مستحقة للمدح والثواب والذم والعقاب
مثلا يكون الحية والعقرب باعتبار استجابها للايلام الحي مستحقين للذم والعقاب وكذا يلزم
ان يكون الانسان الذي يكون ذاته مستوجبة للفعل القبيح مستحقا للذم والعقاب وان لم
يصدر منه القبيح اذ بناء الاستحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب على ما ذكرت على الذات والتفاوت
بينهما ولا دخل فيه للعقل ولصدور الفعل ايضا ومثل هذا لا يقول به من له ادنى عقل قلت ان
قلت هذا او غرضك رفع دخل الاختيار مع الوجوب وابقاء التفاوت بينهما مع قولك
بالحسن والقبح العقليين والاختيار الصرف فجوابك اولا انه وارد عليك ايضا في الحقيقة اذ قد علمت
ان استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب على رأيك بمجرد ان اتفق صدور الفعل من الفاعل
وان كان يمكن ان يتفق صدور نقيضه وان العقل لا يجد فرقا وتفاوتا بين الانسان والجمادات
البحث اذ كما ان زيدا مثلا اتفق ان قتل عمرا وكان يمكن ان يتفق ان لا يقتل كذلك الحجر ان
تدحرج مع الامكان المذكور وعدم الوجوب والوجوب لا يؤثر ان فيما نحن فيه ايضا الا ترى ان الحيوانات

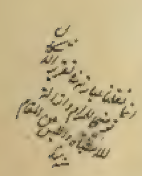
البحث

البحث انه لا وجوب في الفعل اصلا على رأيك مع انها لا تستحق المدح والذم والثواب والعقاب
وثانيا ان العقل يحكم بديهة بان الشخص الذي يصدر منه الفعل الحسن باعتبار علمه بانه حسن وكون ذاته
بحيث يقتضي ان يفعل ما يعلمه حسنا هو فاضل خير مستحق للثناء والثواب وكذا الشخص الذي يصدر
منه القبيح مع علمه بانه قبيح وكون ذاته بحيث يقتضي ان يفعل ما يعلمه قبيحا هو رذل شرير مستحق للذم
والعقاب واما من يصدر منه الخير والشر من دون علم وشعور فلا يحكم له بفضيلة ولا رذيلة ولا
مدح ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب ولا يلزم من حكمه بها في الاول حكمه بها في الثاني ايضا اذ لا ضرورة
يحكم بهذه الملازمة ولا دليل عليها ايضا الم تر انك تفرق بين العاقل وغير العاقل من الحيوانات
مع جواز صدور الفعل ولا صدوره منهما جميعا على رأيك ومع حصول العلم لها ايضا لكن العلم بالحسن
والقبح الذي هو الفضل قد فرق بينهما فنحن ايضا نقول كما تقول وان كنت تقول بالفرق بين الفعلين
فبينه فانا من وراء المنع هذا انما يتعلق بالايراد الاول واما الايراد الثاني فجوابه ايضا يعلم مما ذكرنا
النقض فقط واما الحل فلجواز ان يكون حكم العقل باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب بعد
ان يصدر الفعل واما قبله فلا وان كان الذات بحيث لو تهيأ اسباب الفعل مع انه يمكن ان يقال
ايضا انه لا يلزم ان المرء الخير لا يستحق المدح والثواب وان لم يفعل الخير كما ورد في الشريف نية
المؤمن خير من عمله واما المرء الشرير الذي لم يصدر منه شيء فلعل عدم عقابه باعتبار العفو والتجاوز
فتأمل فيه واما ذمه باعتبار شرارة ذاته فكانها ثابتة ولا يتوقف على فعل الشر ولا يبعد ايضا الفرق
بين المدح والثواب والذم والعقاب بان يكون المدح ثابتا للذات الخيرة وان لم يفعل خيرا
لكن الثواب يتوقف عليه وكذا الذم والعقاب ويجوز ايضا ان لا يفرق بين المدح والثواب
ويكون ثبوتها للذات مع الفعل ولا معه ويفرق بين الذم والعقاب ويكون في الاول مثبوتة
للذات مطلقا وفي الثاني يتوقف على الفعل وكذا الكلام مع القول بان غاية ما في الباب ان يكون
هذا شبهة على قاعدة الحسن والقبح العقليين لو رود ما يجاب مذهبنا ومذهبك من غير اختصاص بنا كما علمت

فلا تسمع في مقابلة ضرورة حكم العقل بها وان قلت ولعلك تنقض تلك القاعدة من دون ان يكون
لك حاجة في ثبوت الاختيار بالوجوب وعدمه فقد ظهر جوابك ايضا مما ذكرنا من الحل ومن انه شبهة
في مقابلة الضرورة فلا يضر به ثم لا يخفى ان ما وقع في احاديث اصحاب العصمة ع كثيرا بل كاد ان يكون متواترا
من الفرق بين طينة المؤمن والكافر يرفع بناء ما ذكرنا طينته ويسوي تخصيصه وتطينه وانا اطنبنا
الكلام في هذا المقام لانه من مزلة الاقدام ومضلة الافهام لم يكد ان لا يزل فيه قدم ولا يضل فيه فهم
كثير من الام قوله وان اراد التعلق كانه اراد به التعلق الذي هو لازم الارادة فان الارادة
لا بد لها من التعلق ضرورة ان الارادة يكون ارادة شيء لا محة فتدبر قوله لا يحتاج وجوده في ذلك
الا لا انحراف له وجها الا ان يكون المراد انه لا يجوز ان يكون التعلق المذكور كافيا في وجود الحادث
والا يلزم وجود الفعل في ذلك الزمان في الازل فلا بد ان يحتاج وجوده في ذلك الزمان الى
ان يكون هو ما يذكره المحشي بعد ذلك قلت شعري على ما ذا حمل المحشي هذا الكلام حيث جعل ذلك
كلاما اخر ونبه انه انفسه ثم قوله كما صرح به فافهم الا ان حفظ وحمله على ما ذكره انما قبيل او قبيل بعيد جدا
فتأمل قوله اقول وانه لو اقتضى ذات الفاعل الى اخره ان ما ذكره من الوجهين لا يرد شيء منهما مستقل
بل المجموع وجه مستقل وحاصله انه ان كان ذات الفاعل مقتضيا لوجود الحادث في ذلك الزمان وكان
كافيا فيه لا يحتاج الى شيء اخر ثم فيلزم وجود الحادث في ذلك الزمان في الازل وان لم يكن مقتضيا
فاما بل يحتاج الى حضور ذلك الزمان فلا يكون كافيا في وجود الحادث وهو خلاف الفرض وبهذا
يظهر على التأمل انه لا يصح جعلهما وجهين مستقلين فتأمل قوله وقد عرفت ان لنا ان نقرر الدليل الى اخره
ان ثانية الايراد في الورود على ما ذكره الشارح في الجواب وهو انه لا يكون الارادة قديمة لا يجديكم
اثم لان مع وجود الارادة القديمة يجري الدليل بل تقرير انه لو جمع ما يتوقف عليه الفعل من الارادة
القديمة وغيرها ان تحقق فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار الى اخره فلا تفرقة بين كون الارادة حادثة او
قديمة وغيرها كما ان تحقق فاما ان يلزم الشيء في ذلك اصلا او هو كذا واعلم ان هذا الجواب عن الايراد

القائل

الذي ذكره الامام الرازي وقد رده المحقق الطوسي ره بما ذكرنا انفا وقال الشارح في المواقف
في هذا الرد نظر فان حاصل ما ذكره من الفرق بين الارادة العبد وارادة الباري في التخصيص
المرجح في قولنا ترجيح فعل يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل
والترك ولو توقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر فلا تسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث لا يكون جهة من العبد فيجب
الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل
الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل
لا يتوجه النقض ويتم الجواب انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الدليل على ما قررنا المشهور وذكره الشارح
ههنا لا ينطبق على ما وجه به الشارح في المواقف الا بتكلف تام بل هو طريق اخر والكلام انما هو فيه لان كل
دليل يقام على هذا المطلب على انه يرد عليه ح ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان
حادثا ان هو وانما يلزم ذلك لو صدر ذلك المرجح عنه بالاختيار اما اذا صدر بالايجاب فلا يلزم افتقاره
الى مرجح اخر كما قيل ولو تمسك بانه ح يكون الفعل لازما لا اختياريا فيرد عليه ح النقض بالواجب لانه
ان كان المرجح فيه صادرا بالاختيار فيتوقف على مرجح اخر وان كان قديما فيلزم الشيء وان كان صادرا
بالايجاب لم يكن الفعل اختياريا فتأمل قوله وعند هذا يلزم ورود الاشكال الى اخره قد ظهر لك بما حققناه
جلية الحال بحيث لا يلزم الاشكال في شيء من المقامات المذكورة ايضا فلا ينبغي زيادة مقال ههنا
لكن لما تعرض جمع من الاعلام للاشكالات المذكورة وقرر كل بما له فيها فلا باس ان نقلنا ها
ونذكر ما لها لتعرف حقيقة الامر وتكون على زيادة بصيرة فيه فنقول منها ما افاده سيد المحققين وسند
المدققين من خاص اجداده المعصومين عليهم السلام في بعض رسائله حيث قال وبعض واني ... هناك شكا من
معضلات الشكوك وهو انه اذا كانت ارادتنا واردة علينا تعلق من خارج وكانت الارادة
الجائزة الانتهائية واجبة الانتهاء الى الارادة الحقة الواجبة الالهية كان الانسان لا محة مضطرا



في ارادة لفعل وما يفضي اليها انما هو المشية الموجبة الوجوبية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فيكون

الانسان وان كان فعله بارادته واختياره الا ان ارادته لفعله ليس بارادته واختياره والا

لكانت له في كل فعل ارادات مترتبة غير متناهية اي ارادة الفعل والارادة وارادة ارادة

الارادة وهكذا الى ما لا نهاية له في ذلك بل فمعلوم ان يكون فعل الانسان اختياريا بارادته

لفعل غير اختيارية فهذا الشك مما لم يبلغني عن احد من السابقين ولا اللاحقين شي في دفعه

والوجه في ذلك ما اوردته وحققته في كتاب الايقاظات بفضل الله العظيم وحسن توفيقه تلخيصه

انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المتادية بالانسان الى ان يتصور فعلا ما ويعتقد انه

خير حقيقيا كان او مظنونا او انه نافع خيرا حقيقيا او مظنونا انبعث له من ذلك تشوق اليه لا محالة

فاذا تاكد هيجان التشوق واستتم نصاب اجماع الشوق تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات

والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الشوقية المتاكدة الاكيدة في الاجماعية المعبر عنها بالارادة حالة

شوقية اجماعية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالقصد بالذات

كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى نفس الفعل واذا ما قيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعي

اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات تلك الارادة الاجماعية لا نفس الفعل كانت هي شوقا

وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق اخر مستانف وارادة اخرى جديدة وكذا الامر في ارادة

الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها

بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة المتفصلة يكون بالارادة والاختيار

وهي بأسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الاجماعية الاجمالية التي هي ارادة الفعل واختياره

اول تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها بل الحال في النفس المتشوقة المريدة المختارة للفعل

حالة شوقية اجماعية اجمالية صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل والى ارادة الارادة

وارادة ارادة الارادة الى حيث يتسع لحاظ العقل على سبيل التفصيل الفعل والترتيب بين

تلك

تلك الارادات بالتقدم والتاخر بالذات ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بحسبها

الوحدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فانك كان

المسافة الابينية ليستحيل ان تحلل الى متقدمات ومتاخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة

وابعاضها بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتاخرة بالمكان واما الحركة القطعية

المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتصلة المخصصة فان العقل يجوز الوهم يحللها الى ابعاضها

المترتبة بالسابقية والمسبوقية بالذات وسبيل الارادة في ذلك سبيل العلم فانهما يرتضعان في هذا

الحكم من ثدي واحد وتحقيقها القريبة العقلية في موضع اخر والبيان التفصيلي هناك على ذمة كتاب

كتاب الايقاظات فاذن نقول في ازاحة الشك ان لم يلزم حصول الارادة من غير

ارادة واختيار ورضى من الانسان بالقياس اليها فقد حرفت بطلان ذلك وان لم

انه يجب انتهاؤها اتنتها والارادة في وجودها ووجوبها الى القدرة التامة الوجوبية والارادة

الحقة الوجوبية فقد عرفت ان ذلك هو الحق لا محيص عنه العقل الصريح ولا باتيه الباطل من بين

يديه ولا من خلفه اذ لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين وبالجملة لا فرق بين الفعل وبين الارادة

الفعل في صدورهما عن الانسان بالارادة والاختيار وفي وجوب انتهائهما في سلسلة العقدر والاستناد

الى ارادة الفعال الحق الواجب بالذات جل سلطانه وكيف يصح للممكن بالذات وجود الوجوب

لا من تلقاء الاستناد الى الموجود الواجب بالذات فلنثبت المتحير كلامه في مقاصده قد اورد

عليه بعض اماثل العلماء من تلامذة السيد المذكور بحث اولا بان التحليل العقلي للشيء الموجب

لحكم العقل بان الفاحبح التحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة فقد يجب تقدم

من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة

كالسواد مثلا فان العقل ان يعتبر الموجب ماهية جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية

للبصر فيحكم بعد التحليل تقدمهما تقدم الطرف المتحلل على الماهية المحدودة بحيث يتقدم فصل على جنس مع ان

بيت على فصل

الكل موجود بوجود واحد ولا في غيرها فالحكم متعدده وتفصيلها الا ما يجري مجرى الاجزاء ليس الا تجزية العقل

من غير حالة باعثة اياه بحيث ان في نفسها انتهى وما ذكره دعوى لا دليل عليه الا تحكم بالبديهة ايضا فلا اعتداد

به ان فتامل ثم القرض ثانيا بانه يلزم عند التحليل والتفصيل لها اجتماع المثلين بل الامثال في موضع واحد

وهو ممتنع اذ لا امتياز لها في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضع والمحل فقد

تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها انتهى وضعفه كما لا يخفى

اذ الامتياز لها لم لا يجوز ان يكون متمايزة باعتبار المتعلق لان احدهما ارادة للارادة وعلة لها والاخر

ارادة للارادة الارادة وعلة لها وهذا يكفي للتميز وما ذكره ان افراد ماهية واحدة لا يكون

بعضها علة لبعض فم قوله اذ لا اولوية لبعض في ذاتها فان عدم اولوية بعضها في ذاتها لكونها متحدة

في الذات لا ينافي كون تشخص منها علة لتشخص اخر او واسطة باعتبار ما يكتنفه من التشخص فتامل وانما

ثالثا فان لنا ان ناخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء

فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو جميع

الارادات وذلك محال وان كان شيئا اخر لزم الجبر في الارادة انتهى وهذا اقوى الايرادات

التي ذكرها هنا لكن يرد عليه انه يجوز ان يكون علة الجميع هي ما فوق الارادة الاخيرة وهكذا اذ نقل

الكلام في ذلك الجميع ايضا فلا يلزم الجبر ولا تحقق ارادة اخرى فيه انعم يرد عليه ان المتحقق من تلك

الارادات اما ان يكون واجبا بحيث يمتنع عدم تحققها فيلزم الاضطرار او يمتنع ان لا يتحقق تلك

الارادات وبعد تحققها يجب صدور الفعل البتة فيكون اضطراريا قطعا او لا يكون كذلك فنقول

اذا امكن ان يكون جميع تلك الارادات متحققة في الواقع فالعقل يحكم بديهة بانه لا بد من مخصص

اخر وراء تلك الارادات لوقوع سلسلة الارادات بدلا عن لا وقوعها فان كان ذلك

المخصص هو الارادة يلزم ان يكون شيء واحد داخلا وخارجا معا وايضا ننقل الكلام اليه وان كان

شيئا اخر فكذلك ننقل الكلام اليه بل يكون صدوره اضطراريا عن الارادة وهكذا فتامل انتهى

كل

كل من راجع وجدانه يحكم بفساد هذه المقالة وانه ليس هناك الا ارادة واحدة وليس يمكن

تحليلها الى ارادة الارادة وهكذا الى غير النهاية ومنها ما ذكره الفاضل المذكور انه نقح في

جنانه حيث قال بعد تحرير الاشكال والجواب ان المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته

بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل

صدر عنه الفعل وان لم يرد لم يصدر لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل بل ان

ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور

الانتزاعية ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الاحد لكن ينقطع تسلسلها بانقطاع الاعتبار من الذاهن

الفارض لعدم التوقف العقلي هناك في الخارج انتهى ولا يخفى ان ما ذكره اولا كلام حق لكن

ليس مما يدفع الشبهة ويقمع في قلعها وقمعها اذ لنا ان ندعي ان المختار ما يكون فعله بارادته لا ارادته

بارادته والكلام في انه اذا لم يكن ارادته بارادته فكيف يتحقق معنى الاختيار فيه على ما علمت

مفصلا وليس الكلام في اطلاق لفظ المختار حتى يكفي ما ذكره المتعرض على ما عرفته تفصيلا واما

ما ذكره في ذيل العلاوة فكان مراده انه يجب ان الارادة ايضا صدر بالارادة وكذا الكلام

في ارادة الارادة وهكذا امور اعتبارية ينتزعها العقل ويعتبرها لا بمعنى ان الارادة شيء يحلله العقل

العقل الى تلك الارادات كما يقوله السيد لانه قد تفطن على قياس ما ثبت في سائر الاعتبارات

من اللزوم ولزوم اللزوم وهكذا الوجود ووجود الوجود وهكذا من انها امور اعتبارية يحللها العقل

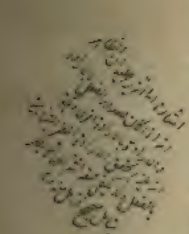
ويعتبرها وينتزعها واذا كانت تلك الارادات امور اعتبارية انتزاعية فلا يلزم التسلسل

لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار على ما هو المشهور واذا كانت كل ارادة بارادة اخرى

فلا يلزم الاضطرار ويرد عليه بعد المسامحة عما فيه ان في ان الارادة امر موجود ولكن ارادة

الارادة وهكذا امور اعتبارية كما هو الحق وفيه ان الكلام انه اذا كان شيء من شان الوجود

العيني فلا يمكن الاتصاف به بدون وجوده كذلك وقد ادعى بعض المحققين بداهة ذلك فكيف



يمكن ان يكون لبعض افراد الارادة موجودا عينيا ومع ذلك يتصف بعض الاشياء في نفس الامر
بارادة غير موجودة اعتبارية فتامل واما ان يقال ان جميع الارادات امور اعتبارية وهذا ابعد
الا على مذهب من لا يقول بوجود الارادة لانه لا بد له ان يقول بانها وان كانت اعتبارية لكن لها نفس امرية ولم
نقول ثم تلك الارادات النفس الامرية اما ان يكون واجب التحقق البتة فيلزم الاضطرار
او لا فيحتاج الى مخصص اخر على قياس ما عرفته في الايراد على السيد هذا ولا يخفى عليك ان هذا او ارد
على الشق الاول ايضا لانه لا بد له ان يقول ان الافراد الغير الموجودة للارادة يكون لها نفس
امرية فنقول ثم تلك الارادات التي بعضها موجودة وبعضها نفس امرية واجب التحقق البتة اما
اخر ما قلنا فتامل فالحق ان يقال ان ارادة الارادة امر اعتباري محض ولا يكون صدور الارادة
بارادة اخرى ويجاب عن الشبهة بما سبق مفصلا فتذكر وتفكر فيها ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين
ويجيء تقريره ان شاء الله تعالى قوله اقول في دفع الاشكال الاول انه التحقيق ان الحسن والقبح العقلي
يتحقق في الافعال الغير الاختيارية ايضا بمعنى انه يجوز ان يكون بعضها ملائما للعقل وبعضها منافرا
له لكن لا شك انه لا يصح مدح فاعله بان يقال انه قد احسن ان فعل هذا الفعل نعم يصح ان يقال لفاعله
انه حسن باعتبار اتصافه بذلك الفعل والحاصل ان الحسن والقبح مثلا هو كون الشيء ملائما للعقل وهو
لا يستلزم صحة مدح فاعله اذا صدر عنه بالاختيار اما اذا صدر بالايجاب فلا يصح مدح فاعله باعتبار صدور
الفعل منه بالمعنى الذي ذكرنا لكن يتعلق به التحسين بان يقال انه شيء حسن لا تصافه بذلك الوصف
وما اشتهر بينهم من ان المدح اعم من ان يكون يطلق لصحته في غير الاختياري ايضا المراد منه هو ان المدح بالاعتبار الثاني
يصح في غير الاختياري ايضا لا بالاعتبار الاول وما تقرر ان افعال النائم والساهي والبهائم مثلا
لا تتصف بالحسن والقبح انه لا يصح ان يمدح مثلا فاعله بالمعنى الاول الذي ذكرنا بان يقال قد احسن
ان فعل ذلك الفعل وهذا لا ينافي ان يكون بعض افعالها بحيث لو لاحظ العقل في نفسه كان
ملائما حسنا عنده وعلى هذا لا تنافي بين القولين المشهورين ولا حاجة الى ما ذكره المحشي في ذيل الاول

مع انه تكلف كما اعترف به ولا يدفع المنافاة بين ذلك وبين ما اشتهر من عموم المدح كما لا يخفى
لكن بقي انه حينئذ وان اندفع لزوم عدم اتصاف افعال العباد وافعال الله تعالى بالحسن والقبح
العقلي لكن يلزم عدم صحة مدحهم او ذمهم بان يقال انه قد احسن ان فعل هذا الفعل او ما احسن ذلك مع
انا نعلم قطعا جواز ذلك وصحته وانكاره خروج عن العقل الصحيح والحق الصريح ولا يندفع هذا الا بدفع
الشبهة وقلع منشأ الاشكال بالكلية بحيث لا يلزم كون الفعل اضطراريا اصلا كما سيجيء تفصيلا
والله الموفق هذا فتمكن ونعم يقل هذا ما ذا الشيخ العليل ولا يروي الغليل كما لا يخفى على من له قليل تامل والله
يهدي سواء السبيل قوله واما الاشكال الثاني فاما دفعه الآن هذا الدفع انما هو من جانب الاشاعرة اذ
المعتزلة لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح ولذلك لم يذكر في دفع الاشكال عن المخلصين بالمعتزلة
الا هذا الجواب يبطل اصل الدليل على ما اشار اليه المحشي وينحل به جميع الاشكالات الا ان المعتزلة لم
يجوزونه فتدبر واعلم ان هذا الجواب هو مختار بعض العلماء المعاصرين سلمه الله تعالى وبه يندفع جميع الاشكالات
الموردة ههنا وملخص كلامه ان الفاعل المختار لما كان له ان يفعل وان لا يفعل كان علة كل من طرفي
الفعل هو نفسه فذاته كافية في الفعل وعدمه فقد يفعل وقد لا يفعل بلا وجوب ولزوم اما بلا حاجة
الى داع اصلا كما هو مذهب الاشاعرة او مع حاجة اليه لكن سواء كان راجحا في نظره على داعي طرف الاخر او مساويا
او مرجوحا كما هو مذهب الفاضل وما اورده المحشي من لزوم الترجيح بلا مرجح فيجيب عنه بان
الارادة ليست امرا موجودا متوسطا بين فاعل المختار وفعله بل هو امر اعتباري ينتزع من الفعل
حال وجوده بل الفاعل هو ذاته بذاته فقد يفعل وقد لا يفعل اما بلا حاجة الى داع او معها كما عرفت
واذا كان ذاته بذاته فاعلا مختارا انه لا يجب صدور الفعل عنه ولا يلزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر بل ذات الفاعل مع وجوده في ذلك الوقت وفعله لم يرجح في وقت اخر ولم يفعله بدون
سبب اول الفعل والعدم وهذا ليس ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجح بلا مرجح ولا استحالة فيه وانما
الترجح بلا مرجح هو وجود الممكن بدون فاعل فانه المحال بديهة واتفاقا وهو لا يلزم ههنا ولا يتوهم

انه اذا لم يكن الارادة متوسطة بين الفاعل وفعله فلا يكون مختارا اذ لا نسلم ان المختار
من يكون الارادة متوسطة بينه وبين فعله ويفعل بسبب الاختيار والارادة بل المختار
من يكون عالما بما يفعله ويكون له مع ذلك صفة يعبر عنها بالتمكن من الفعل والترك وهذه
الصفة موجودة في كلا حالتي الفعل وعدمه فيفعل ويترك ذلك الفاعل الكذائي بنفسه من
دون توسط امر اخر بين الفعل والترك فينتزع منهما ان الفاعل اختار ذلك الطرف فاذن
فيكون الاختيار بهذا الاعتبار امرا انتزاعيا منتزعا من الفعل وتركه بعد وقوعهما لا انه صفة
حقيقية او اضافية حاصلة في المختار متقدمة على الفعل والترك وعلى هذا لا يلزم اشكال هذا
ملخص ما ذكره وقال والدي رحمه الله في رسالة في الاولوية حاصل ما ذكره ان الفاعل المختار يفعل
ويترك من دون تغير في ذاته وصفاته الحقيقية او الاضافية المتقدمة على الفعل بل انما يتغير
منه الاضافية التي هي اما نفس الفعل والترك او معنى اخر انما متاخر عنهما او حاصل في مرتبتهما ولا
يرتاب عاقل في انه لا يمكن ان يفعل احد فعلا واخلا في وقت ولم يفعله في وقت اخر من دون تغير
لا في علمه ولا في عقله ولا في تفكره في العواقب وتفطنه لبعض المصالح والمفاسد او في اقتضاء طبعه
ومزاجه او في صعوبة الفعل وسهولته في الوقتين او في وقت الفعل والترك او غير ذلك من الامور
وكذا ان يفعل احد فعلا في وقت ولا يفعل ذلك الفعل اخر مثله في جميع الاحوال والاوضاع
في ذلك الوقت بل تجويز هذا الا مكابرة صريحة بل سفسطة بيّنة وليت شعري ان ترجيح احد
المتساويين بدون مرجح هل هذا في الامتناع بل هما متساويان في الاستحالة وعدمها فاما ان يجوزا
معا او يحكم بامتناعهما كذلك ومن الشبهات على القائلين بهذا القول انه يلزم على هذا انتفاء فائدة
الترغيب والنصائح والمواعظ والبشارات والانذارات والترغيبات والترهيبات المتكررة
المتكثرة اذ حال الفاعل على هذا الراي بعد حصول الف الف ترغيب وترهيب وبشارة وانذار
مثل حاله قبله بلا تفاوت اصلا كما لا يخفى على المتدبر ولا شك ان هذا القول بانتفاء الفائدة في هذه الامور

مخالفة

مخالفة للعقل كافة ذوي الاذهان بل لجميع الشرائع والاديان اعاذنا الله تعالى منه وانه نقول
لو اشتاق احد الى رؤية شخص والتذ كثيرا من رؤيته فاذا وعده بالمواصلة في وقت فلا شك
ان قبل المواصلة يكون له تشويش واضطراب خوفا من عدم تيسر الرؤية والظفر باللذة المتمناة
بسبب خلف للوعد او حصول مانع من مرض او غيره وفتور في شوقه ومحبته بسبب من الاسباب او خلل
في حسن ذلك الشخص وجماله وامثال ذلك فاذا فرض انه قد حصل له العلم اليقيني بانتفاء جميع تلك
الموانع فلا ريب في انه يزول اضطرابه بالكلية ويتيقن بحصول اللذة المتوقعة ولولا ذلك في
جميع العقول خلاف هذا الراي لما كان الامر كذلك اذ مع انتفاء جميع تلك الموانع ايضا احتمال ان
لا يراه باختياره باق بحاله فينبغي ان لا يزول اضطرابه بل لو فرض ان يضطرب النظر الى سبب
اضطرابه خوفه من ان لا يراه بالاختيار وحده مانع اخر لشك عند العقلاء وانه اما الجنون والسفه
وهو ظاهر قوله والمقدمة الاولى اجماعية اما عند الاشاعرة فظاهر لانهم اسندوا جميع الامور الى الله تعالى
واما عند المعتزلة فلان عدم صدوره بالاختيار ظاهر لظهور انه لم يتعلق اختيار بالارادة وارادة ثانية
وصدوره عنه بالايجاب ايضا ما يكذبه الوجدان الصحيح فذهبوا الى انها فائضة بعد حصول الاستعداد
من جناب القدس وجناب الاقدس هذا فان قلت ليس الامر كذلك بل انه يصدر عن العبد وانه فعل
اختياري منه وكيف لا وروسا المعتزلة ذهبوا الى ان الارادة هي العلم بالنفع
وقد ذكروا ان العلم فعل توليدي للعبد وقالوا ان الافعال التوليدية للعبد افعال اختيارية
له بدليل حسن المدح والذم عليها هذا او كونها اختيارية لا يستلزم تعلق ارادة بها بل انما يستلزم
تعلق الارادة بما او بما لافعال المباشرية الصادرة منه بتوسطها فلو اكتفى ان الارادة لو
كانت غير العلم كانت صفة صفة ما ذكره ولا يكون فرق بينه وبين العلم نعم كونها فائضة من جانب
الله تعالى هو مذهب الفلاسفة ولم يقل به المتكلمون قلت ان ما ذكرت انما هو في العلم الحاصل
عقيب النظر لكن علم وارادة فلا بد ان يتحقق لنا انما لا يصدر عن العبد بالارادة وفيما لا بد

والنهي وهذه الارادة القائمة من جانب الله تعالى اتفاقا ولم يقل العبد وركها بالايجاب لظهور
بطلانه بعد ملاحظة صحيحة كما عرفت وبذلك تم الدليل ويلزم ان لا يكون شيء من افعال العباد اختيارية
فتامل قوله ولا يرد شيء من الاعتراضات اما الاول فلانا لا نم الفرق لكن الفرق انما هو بين الاضطرار
الصرف وبين المشوب بالاختيار ولكن لا نسلمه واما الثاني فلان الكفر هو القول بالاجبار المحض في حقه
تع واما نحو هذا الاجبار المشوب بالاختيار فاثباته في حقه تع كان لا يسلم انه كفر واما الثالث فلانه لا تكليف
عند الاشاعرة بما ليس اختياريا اذ لا يتم الا بالاختياري المشوب بالايجاب واما الرابع فلان ما ذكره
لا يدل الا على ان الفعل اختياري ولا نزاع لنا فيه انما الكلام في ان مثل هذا الاختياري لا يتصف بالحسن
والقبح فاحسن التامل قوله واعلم انه رده اجاب في النهاية هو العلامة الاعظم والنحرير المعظم جمال الدين محمد
مطهر الحلي ره وليانا الحق والجلي وما نقلناه عبارته بعينها فلا تغفل قوله ولو نوقش بان لا يلزم انه يمكن
ان يقال ان المراد بالاتفاقي ما يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر اخرى من غير ملاحظة ترجيح وتفع في قال
القصد ولا تصور نقش وغيره حين عدم القصد ورد في ان هذا لا يتصف بالحسن والقبح اذ لم يكن ان
كونه اتفاقيا بهذا المعنى لازم من عدم الاحتياج الى المرجح فلا يرد المناقشة على هذا الوجه تقديرا
قوله ثم قال سلمنا لكن لم لا يترجح انه لا يخفى سخافة هذا الايراد وقباحته قوله لا يتوجه على الذي قررنا
انفا انه كما يفهم من لفظ الفاء ان المراد بما قررناه هو ما قررناه في هذه الحاشية بقوله ولو قرر انه لو جد الذي
قرره قبله وهو الوجهين المستخلص قال سابقا انه لا يرد شيء من الاعتراضات وبهذا يقول الى النقض
بل مع فيهما تناف والحق انه لا يرد على الوجه الاول انه واما على الوجه الثاني فيمكن القول بعدم وروده بنا
على ما عرفت من انه لا يسلم ان القول بمثل هذا الايجاب كفر في حقه ويحمل وروده كما هو بناء على ان القول
بالايجاب بأي نحو كان في حقه تع كفر كما هو الظ هذا ويمكن ان يكون اشارة الى ما ذكره في الحاشية السابقة
في التقرير القوي ولكن ينبغي الشارح فاظهر انه قد صرح هناك انه هو رد النقض بانه لكن لا يظهر
عنده انه تامل ان ما ذكره هنا وما ذكره في الحاشية في الوجه الثاني وجه واحد لا تفاوت بينهما انتهى

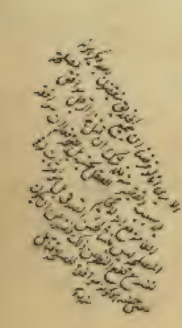
فلا

فلا يمكن القول بورود النقض على ذلك وعدم وروده على هذا او هو كما يرد النقض على الوجه ان
الايراد الذي اورده قبل المعارضة واورد على هذه الوجوه ايضا اذ بنا جميع تلك الوجوه على ان بعد
تحقق الارادة لا يمكن الترك بناء على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ويتوجه عليه ان الارادة
يجوز ان يكون علة للفعل لا على سبيل الوجوب بل يكون موجبة للاولوية فبعد تحققها لا يجب صدور
الفعل البتة حتى لا يمكن من الترك بل الاولى صدوره مع الاولوية يجوز عدم القصد كما في القول
بان المراد انه بعد التمسك بنفي الاولوية لا يرد شيء من الاعتراضات بعيد جدا ويحتمل ان يكون اشارة
الى ما ذكره في الحاشية السابقة او لا بقوله والاخرى في تقرير الدليل انه يرد لا يرد حديث الاولوية انه
قد تعرض في اصل الدليل لابطال الاولوية ولا يتوجه ايضا مع كون الفعل اتفاقيا كما لا يخفى واما البحث الثالث
فلا وجه له اصلا على شيء من التقريرات كما لا يخفى وقد لوحنا الى ذلك سابقا وايضا يتضح ورود النقض بعد
تع ره وهو كما لكن البحث الاول وهو البحث الرابع الذي ذكره في الشرح يتوجه على ذلك التقرير ايضا كما ذكره
المحشي سابقا ويحتمل في وقد الا ما ذكره المحشي فلا يصح ان شيئا منها لا يتوجه عليه الا ان يحمل على ما عرفت
من ان المراد ان شيئا منها لا يتوجه على هذا التقرير وذلك في بعضها باعتبار عدم الورود وانه في بعضها
بملاحظة ما ذكره في رفعه وهو بعيد فتامل قوله ولا يسمع في مقام الاستدلال مكابرة لا يليق من اهل
الكمال لظهور حقيقة الحال قوله لان ما ينفي الاعم ينفي الاخص فلا باس بايراد هذا الدليل بعينها
لنفي الاولين واما انه لا يصح القول بانه ينفي الاولين فقط فيصير وروده الى الحاشية الاتية فتفطن
قوله واما الثاني ففيه بحث قد نقلنا سابقا عن بعض الفضلاء وجها اولى لعدم انتهاض الدليل الثاني
على الجبائية وهذا اعاده الفاضل هنا ايضا وقد قرر الكلام معه فتذكر قوله واما معنى فلان تعلق الطلب
انه هذا لو كان مراد المستدل من لزوم توقف تعلقه على امر زائد هو توقفه على منشأ الحسن والقبح
وعلته اذ ح يرد انه لا شك في توقف الطلب على الظ ولو كان منشأ الحسن والقبح هو ذات الفعل
~~سواء كان ذات الفعل او غيره لكن تعلق الطلب على~~ بل انما هو كما لو كان المراد انه لو كان
ويلزم انه توقف تعلق الطلب على ذات المطلوب

الحسن والقبح لامر غير الطلب سواء كان ذات الفعل او غيره لم يكن تعلق الطلب لذاته لتوقفه
على الحسن والقبح فلا يرد الايراد نعم يبقى البعد اللفظي والامر فيه سهل وبالجملة ليس بالبعد عما ذكره
المحشي في توجيهه هذا ولو قيل على هذا انه تعرض في الدليل صريحا لابطال مذهب الجبائية القول بالصفة
مطلقا واحال حال القول باستناده الى الذات الى المقابلة ليسقط البعد اللفظي ايضا فتامل
وانما قيد بقوله لغير الطلب لانه لو كان بسبب الطلب اي بجعل الامر والنهي كما هو مذهب الاشعري
لا يلزم توقف الطلب على شيء بل الحسن والقبح يترتب عليه وهو ظاهر لا يخفى ان هذا الدليل الزامي
على المعتزلة حيث قالوا بان الحسن والقبح يصير منشأ للامر والنهي فحاصل الدليل انه لو كان الحسن والقبح
لامر غير الطلب ويكون هو المنشأ للطلب كما هو مذهبكم لم يكن تعلق الطلب لذاته لتوقفه
على الحسن والقبح اذ لو لم يقل بذلك بل قيل بتحقق الحسن والقبح من غير ان يكون منشأ للطلب فلا
توجيه لهذا الدليل في مقابلتهم كما لا يخفى قوله غرضه ان هذا امتناع اه والحاصل ان ليس مراد
الشارح ان امتناع صدور المرجوح ممتنع لغرض التنزه عن القبيح حتى لا يكون موافقا لمذهب
المعتزلة بل المراد ان امتناع صدور المرجوح امتناع غيري ناش من عدم صدور ارادة متعلقة
به لكونه مرجوحا وكون الشيء ممتنعا بالغير بهذا النحو لا ينافي الاختيار والقدرة عليه ولا يخفى ان هذا لا دخل
له بكون افعاله تع معللا بالاغراض وعدمه بل بناء على ان قبح الشيء صار علة لعدم تعلق ارادته
وهو لعدم صدوره منه وهذا يصح سواء صح كون افعاله تع معللا بالاغراض ام لا لا يقال ان الحكماء
القائلين بامتناع كون افعاله معللة بالاغراض قائلون بهذا القول ويثبتون العلل لافعاله تع
بلا شبهة فالمراد ان هذا لا ينافي مذهب الاشعري من نفي الغرض لا ان كون هذا امتناعا بالغير
وعدم منافاته للاختيار مشترك بين المعتزلة والاشاعرة اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى فلا يرد ما قيل ان
مجرد الوجوب الغيري هو المشترك بين المعتزلة والاشاعرة يعني ان الاشعري ايضا قائل بان الفعل
بسبب الارادة يصير واجبا وان هذا لا ينافي الاختيار لكن لا يكون صدور الارادة واجبا بسبب

الداعي

الداعي انما وجوبه بسبب الارادة الواجبة للداعي فلا يقول به الاشعري بل يقول بمنافاة ذلك
الوجوب للاختيار ومناط الاستدلال ليس هو الاول اي مجرد الوجوب الغيري حتى يقال ان القول
بعدم منافاته للاختيار مشترك بين المعتزلة والاشاعرة بل مناطه هو الثاني اي الوجوب بسبب الارادة
الواجبة للداعي والاشعري يقول ان هذا ينافي الاختيار فكيف يقال ان القول بعدم منافاة
تحقق هذا الوجوب للاختيار مشترك بين المعتزلة والاشاعرة نعم يصح هذا على مذهب المعتزلة وهذا
هو مراد شارح الشرح وكيف يتوهم ان مناط الاستدلال مجرد وجوب الفعل بالوجوب الغيري المشترك
بين المعتزلة والاشاعرة فان هذا غير مترتب على الحسن والقبح الذاتيين ولا دخل لذاتيتهما في لزومه
بهذا المعنى ووجه الدفع ظ على ان حمل عبارة شارح الشرح على ما ذكره كما ترى فتامل قوله ودفع بان معنى الاية ان
ليس انه قد يتحقق ان نفي جواز التعذيب في الاية يمكن ان يكون باعتبار كرمه وفضله تع لا باعتبار فعل
المكلف فلا تحقق في العذاب بالنسبة الى فعل المكلف وجوازه قبل البعثة لا ينافي الاية قوله الثاني انه
لا انه الزامي فلا ينتقض على ما هو الامامية القائلين بجواز العفو قوله بدلالة السياق انه هذا راجع
الى ما ذكره المحشي في الجواب كما اشار اليه في الحواشي ويجيء الى ما فيه قوله الاول فيه بحث انه لا يمكن جعل
الذاتي انه يمكن ان يحمل المراد بالذاتي انه ثابت للفعل في نفسه من غير اعتبار الشرع والعرف والعادة
ومن غير نظر الى موافقة مصلحة او غرض وهذا اعم من ان يكون ثابتا له بذاته او بالوجوه والاعتبارات
ولذلك تصدى لذكر غير الشرع والحاصل ان النزاع في اتصاف الافعال في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
والعرف والعادة بالحسن والقبح بمعنى المدح في العاجل والعقاب في الاجل وعدمهما لا بمعنى موافقة غرض احد او مصلحة
وعدمهما ولا ان اثبات هذا المعنى يتوقف على التمسك بجميع ما ذكره المستدل فتامل قوله ولو توجه
ان الحكم بحسن الصدق انه انت خبير بان هذا مكابرة صريحة كيف وانا نعلم بديهة اذا قطعنا النظر
عن المصلحة العامة انه يحكم بالحسن بل اذا لم يكن موافقا لمصلحة احد انه يكون الحال كذلك بل اذا
كان مخالفا للمصلحة العامة انه يحكم العقل بديهة بحسن الصدق وكذا الحال في العدل وانه لنقول الخ



ان حكم العقل بحسن الصدق ليس هو محض حكمه بكونه موافقا للمصلحة حتى يكون معنى الحسن فيه موافقا
للمصلحة ومن ادعى ذلك فجاهل او متعنت بل لا يستحق الجواب غاية الامر ان يقال ان حكم العقل بحسن الصدق
بناء على تقضيه المصلحة العامة وهذه الاشياء مقصورة بل لو سلم انه قد ثبت الحسن بالمعنى المراد في الصدق
بل في فعل ما يكون متضمنا المصلحة العامة مطلقا بهذا تم ما ذكره الفلاسفة لا ينافي ما ذكرنا اذ ليس المراد
ان الحكم بحسن العدل مثلا انما هو بمعنى كونه موافقا للغرض بل مرادهم انه اذا جرد العقل النظر عن جميع
الامور الخارجية ولاحظ مفهوم العدل من غير النظر لما المصالح والمنافع التي يترتب عليه لا يحكم
بحسنه بخلاف قولنا الواحد نصف الاثنين فانه اذا لاحظه مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية يحكم به
وهذا لا ينافي انه اذا لاحظ المصالح والمنافع التي تترتب على العدل حكم بحسنه بالمعنى الذي ذكرنا وهو ما
رجا قررنا ظهر حال ما ذكره بقوله او منع الضرورة الى آخره لانه ان سلم جميع ما ذكره المستدل فلا يمكن ان يكون
الحسن والقبح باحد من المعاني الثلثة المذكورة انهم كما ذكره المحشي ايضا وان لم يسلم فيرجع الى الوجه الاول
وقد عرفت حاله فتامل قوله غير الاسلوب اه قال شارح الشرح وكان في قوله او منع لفظ الفعل
ايما الى ان هذا ليس تفسير الكلام المتن بل منعا اخر انتهى ولا يخفى انه يمكن تفسير كلام المتن بما ذكره فلا وجه
للايراد المذكور وايضا يمنع كونه لفظ الفعل بل يجوز ان يكون مصدر الحرف الجر فكان المحشي اشار
بما ذكره الى ضعف ذلك حيث قال ان تغيير الاسلوب حيث لم يقل او منع كما هو مقتضى الاسلوب بل
قال او منع الايجاب الا ان هذا من خصائصه في توجيه المتن وهذا يكفي لتغيير الاسلوب لانه ليس تفسير
الكلام المتن كما زعمه شارح الشرح ولا يخفى ان هذا اصح سواء كان منع لفظ الفعل او لفظ المصدر
مع الجار فتدبر قوله ونقل الشارح انا لا نعلم اه هذه العبارة ما وجدناه في نهاية العلامة فلعلها كان لغيره
ايضا وكان الغرض من نقلها ان فيه تصريحا بدعوى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فلا يتوجه ما
ذكره الش في سقا به ثم لا ان يجمع ما ادعاه لو امكن فانهم قوله ما تم انه يختار الصدق اه مكابرة
ظاهرة فقد صدرت عن بهت او عناد والله الموفق للسداد قوله او نمنع كون اختيار الصدق

البهت الكذب لا يستلزم

اه اي نمنع كون اختيار الصدق على الكذب حينئذ لكونه حسنا بالمعنى المتنازع فيه لم لا يجوز ان يكون
لحسنه باحد المعاني الثلثة المذكورة سابقا وفيه انه لا يخفى انه قد فرض التساوي في الشرع والعرف
والعادة والمصلحة وعلى هذا التقدير لا مجال للقول بكون اختيار الصدق لكونه موافقا للشرع
او الغرض وغايته انه يمكن ان يقال ان هذا التقدير محال وهو قد سلم جوازه على تقدير التخصيص بالامور
المفارقة وكيف لا يكون جائزا وانا نعلم قطعا انه لو فرض ان شخصا لم يكن عارفا بالشرع
او عرف او عادة ويكون مصلحة الصدق والكذب ومفسدتهما بالنسبة اليه على السواء فلا شك
انه يختار الصدق ولا شك ايضا ان مثل هذا الفرض ليس بمحال ويمكن تقرير هذا الدليل بحيث
يلزم كون الحسن ذاتيا للصدق بان يقال انا اذا قطعنا النظر عن جميع الامور الزائدة على ذات الصدق
سواء كان لازما لها او مفارقا عنها ولاحظنا ذاته بذاته من غير ملاحظة امر اخر ثم لاحظنا
الكذب كذلك فلا ريب انا نختار الصدق ولولا ان حسنه ذاتي لما كان كذلك والقول بانه لم
لا انا نختار الصدق مكابرة على ما عرفت فيما فيه قوله الا ولا فلان قوله اه لا يذهب عليك ان
الشق الاول من هذا الترديد وان كان يلائم ما سبق منه في صدر البحث في توجيه كلام الش لكنه
بعيد جدا لا ينطبق عليه كلام الش ولا كلام السيد بل الصحيح هو الشق الثاني وليس فيه بعد
عبارته وقد سبق منه في توجيه كلام الش في صدر البحث وبعض عباراته هناك يشعر بان يكون
حاصله ان المراد من قوله حسن في حكم الله انه بالنسبة الى الله حسن اي يجب ان يفعله الفاعل ان
النزاع في الحسن والقبح الذي بالنسبة اليه تعالى ايضا متحقق بان يجب صدور الحسن ويمتنع صدور
القبيح منه كما ذكره ههنا ويلائم ذلك التوجيه فلا ضد مستند من هذا الوجه ايضا وانما قلنا بعض عباراته
يشعر بانه لان الظاهر ان مراده من ذلك التوجيه هو التوجيه الاول الذي ذكرنا هناك لكلام
الش وهو ان المراد انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح بالنسبة الى حكم الله تعالى اي لا يحكم بانه يجب
ان يحكم الله تعالى به او بقبحه هذا ولا يبعد ان يقال انه على هذا التوجيه ايضا ينطبق عليه ما ذكره ههنا

اذ قد استلزم هذا المعنى للحسن والقبح اتصاف افعاله تعالى ببعض احكامه تعالى بالحسن والقبح فيقول فيها
انه لو سلم ذلك في حقنا فلا يلزم في حق الله تعالى والكلام في المعنى الذي يجب اتصاف افعاله تعالى
ايضا فتدبر وانت خبير بانه على هذا يندفع ايضا ما ذكره المحشي بقوله لا يصح قوله وكلا منافيه لان ذلك انما
قد ذكره الش فلا اعتراض فيه على السيد اذ قد عرفت ان كلام الش هناك على جميع التوجيهات يشتمل
على تخصيصات زائدة فتدبر انه يمكن ان يكون المراد من قوله وكلا منافيه ان كلا منافيه ايضا فيصح
هذا الايراد ولكنه لا يوافقه لان البحث انما هو بالتوجيه الذي ذكرنا فافهم واما ما قال بعض الفضلاء
من انه لو كان مراده من هذا التوجيه قوله لا يقال قوله وما يستند الى الذات اه لا يرتبط
بذلك لان ما يستند الى الذات لا يختلف فيهما بل يكون في ذات فعل العبد حسن او قبيح لا يكون
في ذات فعله تعالى ذلك وان هذا الاختلاف في الذات الا ان يثبت ان فعله وفعله تعالى
متحدان بالذات وليس في كلامه اشارة اليه هذا مع انه لا يمكن اثبات ذلك فهو كما ترى اذ لو كان
ذات الصدق واحدة لا يختلف بالضرورة سواء كان منا او منه تعالى على تقدير التنزل فغاية الامر ان
يكون ما ذكره السيد في جواب لا يقال على سبيل الاستظهار ولا باس به فتامل وقد وجه هذا الفاضل كلام
السيد بان المراد ان اختيارنا الصدق على تقدير التساوي لا يدل على اختياره تعالى حتى يكون الفعل
حسنا في نظره تعالى ويكون حسنه منظورا له تعالى كما هو مذهب المعتزلة والنزاع في افعال المكلفين
في نظره تعالى يعني انه هل يكون في الفعل سوى امر الله تعالى ونهيه شيء منظور له تعالى يوجب امره او نهيه
فحاصل الكلام انه لو سلم ان في ذات الفعل امرا يوجب الرجحان في نظرنا فلا يلزم ان يكون ذلك



الامر راجحا في نظره تعالى قال لا يتوجه عليه سوى ما اورده بقوله لا يقال ولا يرد عليه ما اورده المحشي



فتامل ولا يخفى ان هذا مع انه لا يوافقه التنظير الذي ذكره يرد عليه انه اذا حكم العقل الصحيح بان هذا
الشيء حسن اما مطلقا او من العبد مثلا ويكون له رجحان عنده فلا شك انه يكون في نفس الامر
كذلك واذا كان الشيء في نفس الامر حسنا راجحا فلا شك انه يكون عنده تعالى ايضا كذلك ضرورة علمه تعالى

بالاشياء

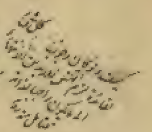
بالاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وبعد علمه كذلك لا يجوز ان يحكم بما يخالف نفس الامر تعالى عن ذلك
علوا كبيرا نعم يجوز ان يكون الشيء حسنا منا وقبيحا منه تعالى وهذا ليس مراده بل هذا هو التوجيه الذي ذكره
المحشي ولا يجوز ان يكون الشيء حسنا في نفس الامر ولا يكون في حكم الله تعالى بل يكون قبيحا عند العقل وفي نفس الامر
ويكون حسنا عنده تعالى ما ربه وهو ظاهر فلا وقع في البحث المذكور الا ما ذكره من انه يتوجه ما اورده بقوله
لا يقال فاسد اذ حاصل البحث انه يجوز ان يكون الشيء حسنا عند العقل ولا يكون حسنا عنده تعالى اي لا يكون
راجحا عنده لما مر به وذكر ان هذا لا يستلزم تخلف ما بالذات اذ مقتضى الذات ليس الا الحسن عند العقل
وهو لا يتخلف عنه بل يكون عنده تعالى ايضا حسنا عند العقل لكن الكلام في انه يجوز ان لا يكون حسنا عنده تعالى
فلا يلزم التخلف ولا يكون لا يقال متجها بل جوابه هو ما ذكرنا من انه لا يجوز ان يكون نظره تعالى مخالفا للعقل
الصحيح فتدبر قوله فلان مراد الش اه الا ان هذا هو بعينه الشق الثاني الذي ذكره في توجيه كلام السيد
الا انه حذف صدر البحث ان الكلام فيه لئلا يرد ما اورده على السيد فتدبر ثم اجاب بعض الفضلاء عن البحث
على هذا التوجيه بان الدليل لو تم لدل على حسن افعاله تعالى ايضا بان يقال لو فرضنا تساوي صدقه تعالى وكذبه في
جميع المقاصد لاختار العقل صدقه تعالى ولو لم يكن حسن صدقه تعالى ذاتيا لما كان كذلك وفيه انه لو كان المراد بما ذكر
في الدليل انه اذا تساوى الصدق والكذب في جميع المقاصد اختار العقل الصدق انه يختار الصدق اي الصدق
والكذب لا انه يحكم بحسن الصدق وذلك ان هذا لا يجري في حقه تعالى بل اختيار العقل صدقه تعالى هو بمعنى
حكمه بحسن صدقه تعالى فلا تشك بهذا الحكم فهو الدليل الاول الذي ادعى فيه حكم العقل مع قطع النظر عن
جميع الامور بحسن الصدق مطلقا من غير التعرض للعبد والخالق تعالى مع ان ما ذكره في دليل ولو سلم
يدفع هذا ايضا بحيث انا انه نقول انا لا نحكم العقل بحسن الصدق في حقه تعالى بل السلم هو حكمه في حق
العبد ولا يمكن القياس كما لا يمكن النظر في التنظير المذكور فتدبر قوله وكون ما هو حسن بالنسبة الينا
اه لم يجب ان يكون ما هو حسن بالنسبة الينا كما عرفت فتذكر واعلم انه ربما يقرر التنظير المذكور لابطال
حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا فيقال انه لا اعتبار لحكم العقل اذ قال العقلاء متفقون على ذم السيد

لو ترك نصيده واماته ويجرح بعضهم في بعض ويرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على كفهم وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده كالا تمكين الكافر والكافر والفاسق وكذا العقلاء يشفقون على ذم القائل بلا ضرورة معارضة وكذا الملازم وقد فعلها الله تعالى كالاماتة الطبيعية والامراض للطفل وقد امرتم عباده بها كالذبح والختان للطفل ولا معنى عندكم للاضطرار الى قبح اماته القبيح في نفسه لضرورة معارضة والاجوبة والجواب ان حكم العقل بحسن بعض الاشياء وقبح بعض معلوم بالضرورة فالتشكيك معه تشكيك في مقابل الضروري فلا يسمع وهذا كالحكم بحسن الصدق وقبح الكذب على تقدير الاسواق في جميع المنافع والمضار لكنا لا ننكر ان بعض الاشياء قد اشتهر حسنا او قبحا بين الناس حتى ظن من لا تحقيق له انه عقلي يحكم به العقل مع قطع النظر عن الشرع وغيره ولا يكون كذلك في الواقع بل يكون الحكم به التعبد بالشرع او لا يكون له حسن او قبح في الواقع ويكون الحكم به بسبب سوء الاستعدادات او ملاحظة العادات او يكون حكمه في بعض الصور فيغلط الوهم فيتوهم ان الحكم كذلك في جميع الصور الى غير ذلك من الاحتمالات ونحن نقول ان الحكم بقبح تمكين العبد من المعصية لعله ليس من الحكم العقلي بل انما يحكم به بعد التعبد بالشرع ثم ذلك بعيد ملكة للنفس فيظن ان الحكم به من العقل مع قطع النظر عن الشرع ونحن نقول ان الله تعالى عالم بالسرائر والخفيات فقد علم ان التمكين من العبد قبيح فهي منه وعلم انه ليس بقبيح منه تعالى ففعل ذلك ولو سلم ان الحكم به عقلي فنقول الحكم في هذا المثال انما هو في حقنا لا في حقه تعالى ايضا فلا اشكال واما الحكم بذم القائل والمولم فلكان عقليا فانما هو في صورة يكون ذلك مخالفا لغرض المقتول والمولم ولم يكن مستحقا له واما اذا لم يكن كذلك بل يكون صلاح حاله في ذلك كالاماتة المؤمن واصابة الالم او يكون مستحقا له كاماتة الكافر فليس فيه قبح وهو كذلك في الحال فكل فعل تعالى ابتداء

قال والمراد تمكين العبد من المعصية رد على الشارح العلامة حيث قال ان المعتزلة ان يقولوا ان فعل العبد غير واقع بقدرة الله بل بقدرة العبد فلا تمكين من جهة الله تعالى فيها فكانه فهم من تمكين العبد هو ان فعل الله بقدرته تعالى المعصية للعبد لا يقول الاشعري في افعال العباد

ووجه الرد ذكا جيدا قوله قلت النظر في معرفة الرسالة منه تعالى نظرة معرفته من حيث الصفات الفعلية اي كون الله تعالى مرسل الرسول فلا والا كان معرفته تعالى من حيث هذه الصفات ليست بواجبة عندهم فلا يكن حمل الكلام على ذلك الوجه فالوجه هو الوجه الثاني فتدبر قوله حيث لم يتصور ذلك والعقول بانه يحكم عقل كل شخص بانه لا يجوز افضاء وجيب العقل لطريق العقل لعله طريق بعيد جدا فافهم قوله والجواب ان احتمال الوجوب الخ لا يخفى انه اذا حكم العقل بقبح التعذيب قبل العلم بوجوبه فلم يكن احتمال الوجوب ايضا فهو كذا لكن الحق ان الوجوب العقلي النفس الامر متحقق ولا يتوقف على علمه بالوجوب والا لادار كما ذكره لكن الوجوب على المكلف على نحو يترتب عليه الثواب والعقاب لا يتحقق ما لم يتحقق العلم بالوجوب كما في الشرعي وهذا الحكم بعينه اذكره المحشي في ذيل العدد فافهم قوله وقوله قبل الشرع على سبيل التنزل لان اللازم هو ان يمتنع حكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى سواء كان قبل الشرع او بعده فذكر قبل الشرع فقط على سبيل التنزل ولا يخفى انه لا معنى للتنزل ههنا فالوجه ان يقال المراد بقبل الشرع هو حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع وكون في مقابل حكمه من جهة الشرع او تقول انه احتمال حال بعد الشرع الا المقابلة وعلى الوجهين يكون المراد انه يلزم ان يمتنع حكم العقل بقبح نسبة الكذب اليه تعالى ويلزم منه ان لا يجزم بعده انه اذ لا يمكن اثبات ذلك من الشرع ايضا على ما ذكره فلا حاجة الى الحمل على التنزل واما التعليل الذي ذكره المحشي بقوله اذ يقول بعده انه فيما لا وجه له اذ هذا هو بعينه ما ذكره الش اذا امتناع الحكم بقبح كذبه هو بعينه عدم الجزم بصدقه فليس الاحتمال الذي اثبته بما لم يذكره الش حتى يقال انه تنزل هو منه الا ان يقال المراد ان في كلام المصنف وقع تنزلا ويكون غرضه من التعليل ايراد ما ذكره الش في ذلك الاحتمال الذي ذكرنا وهو ان يحكم العقل بقبحه بعد الشرع لكن لا من جهة الشرع مما لم يعلم صريحا فحمل التنزل على التنزل عنه لا وجه في اطلاقه وكانه جعل عدم الجزم بصدقه مفسدة والذي هو امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه واخذ في تعليله قوله ولا بالعقل لان المفروض عدم حكمه مطلقا بالضرورة ومع يكون قوله قبل الشرع في المفسدة الاولى على سبيل التنزل لكن الكلام ليس

غرض الش ذلك بل قد الزم او لا انه يلزم امتناع الحكم بقبح كذبه تعالى قبل السمع ثم اورد انه يلزم منه امتناع الحكم به مطلقا اذ لا يمكن اثبات ذلك من السمع للزوم الدور على ما فصلناه قال ارتفع الوثوق عن كلام الرسول يحتمل ايضا ان يكون المراد به يرتفع الوثوق عن كلام الله تعالى عن ذلك ولعل ما ذكره المحشي الزم الخ اكثر كلام الله موافق للامدي ان الخ الاول هو جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب والثاني امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب والتثليث وغيرهما الى الله تعالى وهذا جيد ولا وجه لما ارتكبه الش من جعل امتناع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه تعالى داخلا في الخ الاول وما يلزم من التكلف لذلك وما قال الش في الشرح من انه لو اجرى كلام المصنف على ظاهره لما كان للتوسيط قوله قبل الشرع بين نسبة الكذب والتثليث وجه بل كان المناسب تقديمه على الكل او تأخيره عنه امره سهل كما لا يخفى قوله يحتاج الى تقدير العلم هذا انما يحتاج اليه ليوافق مساق ما اورده الش في تقرير الجواب وفي الاما حاصل الجواب الذي ذكره الش يمكن ان يقرر بحيث لا يحتاج الى التقدير وهو ظاهر ثم لا يخفى ان هذا الدليل قوي والجواب الذي فيه مكابرة اذ ظاهر انه لا مدرك غير القبح العقلي كما يشهد به المصنف وكذا ما ذكره في الجواب عن الثاني ضعيف جدا والجدلة رب العالمين قال الش لا نسلم وجوب لوجوب الفائدة اذ يمكن ان يمنع ذلك بناء على ما اشرنا اليه في صدر البحث من ان الحسن ما كان ممدوحا بالفعل وذلك لا يوجب ان يكون فيه فائدة بل يكون ذات يستحق بذاته مدحا بالعقل مع قطع النظر عن اشتماله فائدة وذلك كما يكون في المحسوسات اشياء ملائمة للحس بذواتها مع قطع النظر عن اشتمالها الفوائد قال لان فائدة الكشف الكشف عما في الواقع فان قلت الكشاف عما في الواقع انما يحصل اذا كان في الواقع واجبا وليس كذلك لان العبث لا يكون واجبا في العقل قلت على هذا يلزم الاستدراك لانكم اذا انكرتم بانه لا يكون في الواقع واجبا ثبت مطلوبكم ولا حاجة لكم الى القول بان الله تعالى لا يوجب وهو خطأ انه على هذا كان ينبغي ان يقال ان ايجابه تعالى يكون كذبا لان ايجابه هو الكشف عن الفعل في الواقع واجب مع انه ليس بواجب فالمفسدة هو لزوم كذبه تعالى لا ارتكابه للعبث فالاظهر ان يجاب عن السؤال بان ايجاب الله تعالى وامره نحو قوله صل ليس بمعنى ان الصلوة في نفس الامر

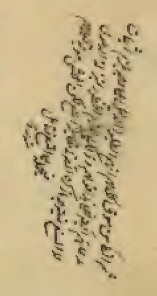


واجبة عليكم لا عند الاشاعرة ولا عند المعتزلة بل معناه ايجاب الصلوة وطلبها لكن المعتزلة يقولون كل ما اوجبه الشارع يكون موافقا لما في الواقع فيكون معنى صل وهو ايجاب الصلوة موافقا للواقع من وجوبها لكن ليس معناه انه في الواقع واجب ومعنى الكشف ليس الا الموافقة التي ذكرناها فنقول اذا كان عبثا لا يجوز على الله تعالى ايجابه وامره به والاصل انه يكن الزام المفسدة اذ لو كان خاليا عن الفائدة من وجهين احدهما يكون عبثا فلا يحكم العقل بوجوبه وثانيهما انه عبث فلا يوجبه الله تعالى فلو ان كلا من الوجهين يصح لا تخصيص فيه القول بانه يجوز ان يكون في الواقع واجبا فاوجبه الله تعالى بناء على وجوبه الواقعي ساقط جدا الا ان هذا الشق لكونه عبثا يمتنع وجوبه الواقعي فظهر ان هذا لا يوجب الاستدراك بل كل من الوجهين يصلح لحمل كلام المصنف عليه بخلاف ما لو كان ايجاب الله تعالى بما يعني انه في الواقع واجب لانه على هذا يلزم الاستدراك ظاهرا في الوجه الثاني لان حاصل الوجه الاول على هذا انه عبث فلا يكون واجبا في الواقع والثاني انه عبث فلا يقول الله تعالى انه واجب في الواقع لانه ليس في الواقع واجبا فيلزم التطويل لان حيث قول الله تعالى عبث بل لازم ان الاستدراك في التوجيه الذي ذكرنا ابعد منه هذا التوجيه جدا او ان كان لا يبعد ان يقال لها بك بذلك التوجيه ايضا والامر في لزوم الاستدراك سهل بل الغرض توجيه كلام المصنف بوجهين وان كان في احدهما تطويل ثم يرد عليه ما اوردنا اولا فتأمل قال الش لكان عبثا وهو قبيح اعترض عليه العلامة في النهاية بان هذا لا يتمشى على مذهب الاشاعرة فان جميع الاحكام عندهم كذلك لانهم ذهبوا الى ان الشرع لا يفعل لفائدة ولا غرض ولا معنى للعبث الا ذلك وايضا نقول ان كون العبث قبيحا مبني على الحسن والقبح ولا يصح عند الاشاعرة والغرض رده ايضا بان هذا الدليل ينفي وجوب الشكر شرعا ايضا ويمكن الجواب بان هذا الزام على المعتزلة فالغرض ان الشكر ليس بواجب عقلا بناء على مذهبكم في الحسن والقبح العقلي فاندفع الاعتراض المنقول اولا وكذا ما ذكرنا بقولنا وايضا وهو ظاهر واندفع الاعتراض المنقول ثانيا ايضا لانه اذا كان الزاما يلزم نفي الوجوب الشرعي بناء على هذه القاعدة ولا محذور على الاشاعرة لانهم لا يقولون بها ويمكن ان يجعل هذا الدليل برهانيا ايضا بان يقال لو صح الحسن والقبح يكون العبث

فيجيء عقليا ويتم الدليل وان لم يقع فلم يجب الشكر ايضا عقلا وبهذا الكلام لا يتوهم ان هذا ينافي كون هذه المسئلة بعد التنزل من المسئلة السابقة فافهم ويمكن الجواب عن الاعتراض الاخير بانه لا يجري في الوجوب الشرعي لجواز الفائدة الاخروية وان لم يستقل العقل بها لكن امتنع عالم بها فتامل
قوله قلت المراد انه لا فائدة فيه اذ لو كان ذلك في الواقع واجبا لكان بسبب الكشف والايجاب حتى يعلموا به ولا حاجة الا فائدة اخرى للترغيب بل يجزي وجوبه الواقعي كاف للعمل به والقول بانه ليس في الواقع واجبا كلام اخر ولم يتحقق مع الكشف في الواقع ايضا كالضلال الى تحقيق السابقة قوله ويمكن ان يحمل على ان للافعال الخ كان حاصله ان في الافعال صفات في ذلك لا يوجب ان يكون في الواقع واجبا بل يصير ذلك سببا للايجاب والتحريم من الشرع واما المعتزلة فيقولون الافعال بها يصير واجبة او محرمة عند العقل ويحكم الواجب الذي هو مقتضى حكم العقل والا انه لا يحصل لهذا المذهب اثر لانه ان كان الحق مع هذه الصفات بحيث يستحق فاعلها المدح او الذم الثابتة فهو واجب او حرام في الواقع والا فمن لا يقتضي وجوبه مع قطع النظر عن ايجاب الشرع وان لم يكن كذلك فلا وجه للايجاب قطعا او التحريم فلو قيل ان المراد ان هذه الصفات توجب المدح او الذم لكن ليس بحيث يحكم العقل الجزم بانه يجب فعل ذلك او تركه لم يوجبه الشرع او يحرمه فنقول انه اذا لم يكن مع هذه الصفات بحيث يحكم العقل بوجوب فعله او تركه لا وجه ايضا لايجابه او تحريمه اللهم الا ان يرجع الى ما ذكرنا في صدر البحث من انه يجوز ان يكون في الافعال صفات حسنة او قبيحة لكن لا يوجب ذلك الثواب والعقاب ما لم يحكم الشارع بالايجاب او التحريم فيتحقق لها حينئذ وفيه تكلف لكن على هذا لا ينبغي بناء التوجيه الثاني في هذا المذهب انه ليس الكلام في هذا المقام في ترتب الثواب والعقاب بل في اصل الوجوب وهو ثابت في الواقع البتة على المذهبين فلا وجه للتوجيه الثاني فتامل قوله ورفع الايجاب الكلي الخ يعني ان جميع اجزاء الشكر ليس بواجب وذلك يثبت بعدم وجوب جزء ما كفعل الواجبات مثلا وليس المراد اثبات السلب الكلي يعني ان شيئا من الاجزاء ليس بواجب والمناقشة في اطلاق الايجاب الكلي والسلب الكلي على هذا المعنى حينئذ ثم اذا كان الشكر ما يتناول

العبادات على النهج المخصوص فلا يصح قول الشارح فلا اثم على من بلغته دعوة النبوة خلافا للمعتزلة والجواب ان الاثم عندهم باعتبار ترك الاجزاء التي يستقل العقل فيها وصفها وان لم يكن في ترك بعض الاجزاء فتامل قوله والعبادات لما كانت وسيلة اه الاولى ان يقول بدل هذا ما قاله الابهري من ان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والمال الى اسباب التعيش وترك الغفلة بحيث يكون به الى معرفة الصانع وما له من الصفات والنفس المتنبهة بالمعارف القطعية فوق التقليد الى الذات الاحدية والحضرة الالهية حتى لا يتوجه عليه ما ذكره بقوله لان بعض العبادات الخ ثم يجاب عنه بقوله ونحن نحمل كذا وان امكن اعتذار عن بعض المخالفات بتوجيه عليه ما ذكره ايضا لان جميع العبادات لا التوجه لجناب القدس والتقرب لجنابه الاقدس فاستقر كما ارتفع وتقدس قوله خصوصا اذا علم انه عالم به او فيه ان النزاع في ان شكر المنعم هل هو في نفسه مع قطع النظر عن انه مامور به من الله تعالى واجب عقلا ام لا ثم اذا كان واجبا على قول المعتزلة يكون امر الله تعالى به كاشفا كما اقتضى له القول بانه اذا علم انه امر الله تعالى تحقيق الفائدة لا ايجابه الا ان يقال النزاع في ان الشكر المتم الذي امر الله تعالى به هل هو واجب عقلا ام لا بل يحكم العقل بوجوبه وان كان من حيث انه مامور به من الله تعالى ام لا فعلى هذا لا يعيد ما ذكره من جانب المعتزلة لكنه بعيد ايضا كما ان تراعهم في هذا التقسيم باعتبار ما ذكرنا وليس الظاهر انما ان امتثال اوامر الله تعالى واجب واجب عقلا ام لا فتامل قوله ومن العلوم انتفاء العلم بالفائدة او هذا ايضا ما ذكره المحشي من حديث العلم بانه امر الله تعالى به اذ لا شك ان العقل في كل عبادة يعلم الفائدة بناء على انه امر الله تعالى به وانه يترتب الفائدة على امور امر الله بها الا ان يقال ان هذا الترجيح الحق وقوله بان يجب اصل الفائدة مع قطع النظر عن انه مامور به من الله تعالى لكنه بعيد من عبارته بل كلامه مجمل مشوش جدا فتامل قوله ثم القول ويمكن وجه اكلام انه يمكن ان يقرر النزاع هنا بوجهين احدهما ان شكر المنعم هل هو الوجوب العقلي يعني انه في الواقع بل هو واجب مع قطع النظر عن الشرع وان لم يحكم العقل ولم يعلم وجوبه لا بالضرورة ولا بالنظر وثانيها انه هل يحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع بوجوبه ويعلم وجوبه ام لا فلو كان على الوجه الاول فالدليل الذي ذكره الشارح الاشاعرة ما لا يدل لانا نقول انه يجوز ان يكون له فائدة لا نعلمها اما في الاخرة او في الدنيا كدفع العقاب

او زيادة النعمة او غير ذلك واما لو كان على الوجه الثاني فيشكل الامر والجواب عن الدليل بما ذكرنا لانه لا يلزم في حكم العقل بوجوب شيء تحقق فائدة بل قد يحكم بوجوبه لذاته وما ذكره من ان خوف العقاب يتحقق ويزول ويحدث اللذة العقلية وانه يتحقق في جميع العبادات وان كان موجها في مقابل الدليل لكن الحق بطلانه بل لا يحكم العقل بوجوب العبادات تفصيلا كيف يدرك العقل ان صلوة الظهر اربع ركعات يترتب عليها الثواب دون خمس ركعات بل ليس هذا الا من شأن العالم الخبير جل شأنه نعم لو كان النزاع في ان الشكر هل يحكم العقل بوجوبه باعتبار انه امور الشارع لكان الحق هو الوجوب وان مع قطع النظر عن الشرع فالظاهر حكم العقل بوجوب بعض اجزاء الشكر كالتعظيم والاجلال للمنعم واما حكمه بوجوب جميع ذلك فكلا اذا عرفت هذا فنقول ان المحشي حمل النزاع على الوجه الاول وقال ان معنى الوجوب العقلي ليس هو ادراك والايجاب تارة يمنع عدم تحقق الفائدة الدنيوية واخرى يمنع عدم تحقق الفائدة الاخروية لكن ربما يعترض على الاول بان ما ذكره من الفائدة الدنيوية وهو اللذة لا يصلح لذلك لان الكلام في انه لا فائدة فيه لنفسه حتى يكون واجبا بها يكشف الشرع عن وجوبه بها فان اللذة ايضا لا يصح لذلك اذ هو انما يحصل بعد امر الشارع وكشفه الموقوف على وجوبه في نفس الامر الموقوف على تحقق الفائدة فيه هذا والجواب انه ليس مراده ان اللذة اذ فائدة يصير منشأ الوجوب بل مراده انه يمكن ان يكون في الواقع مشتملا على فائدة دنيوية ويسبب ذلك كان واجبا ويحصل واجبا بالفعل واخيا لنا به بسبب اللذة اذ والحاصل ان يحدث لنا اللذة لا لاجل انها لنا الشكر لاجل وجوبه الواقعي بهذا كما قال اقرا وكان لتصوره باعتبار التكليف على الفعل فلا يلزم العيب لانه صرح في ان المقصود بيان فائدة الفعل بعد القول بانه يجوز ان يكون في الواقع فائدة لاجل اصل الوجوب لكن فيه انه لا حاجة الى التمسك باللذة لاجل الفعل بل يكفي ان يقال ان الشرع لما كان كاشفا عن الوجوب يحقق فائدة وفيه لذلك يصير منشأ للفعل فلا يلزم العيب والامر فيه سهل فتامل قوله الشارح وذلك الاحتمال لا يلزم الخطور الخ لا حاجة للمعتزلة هنا الى دعوى ذلك بل يكفيهم ان يقولوا انه في الواقع واجب لسبب انه لا على ما يحصل للامن من العقاب في



اذا كان النزاع في الوجوب الواقعي ولو كان في العلم بالوجوب ايضا يكفيهم ان يقولوا انا نعلم وجوبه لانه يحتمل العقاب ويزول ذلك الاحتمال وان لم يخطر ذلك ببال بعض الناس بسبب انهم غافلون عن ذلك والحاصل انا بعد ملاحظة تلك الامور نحكم بوجوب الشكر وان كان بعض الناس غافلا عن ذلك ولم يحكم بوجوبه وكان من مذهبهم ان الشكر واجب على جميع الناس وكلهم يحكمون بذلك ولو لم يفعلوا لعذبوا ولذلك ارتكبوا ذلك القول فتدبر قوله الشارح بل اللقمة بالنسبة الى الملك اه قال شارح الشرح ما يؤكده امر الاستهزاء وهو ما زاده الشارح من ان شكر العبد اقل قدرا من شكر الفقير فلا يؤكده بل ربما يخالفه لان معنى الاستهزاء على قلة النعمة وكثرة الشكر انتهى ولا يذهب عليك ان الاستهزاء كما يتحقق بكثرة الشكر لنعمة قليلة بالنسبة الى المنعم كذلك يتحقق بشكر قليل لا يليق بجناب المنعم وعظمته انهم وشارح الشرح نظر الى الاول ونظر الشارح انما هو الى الثاني ولذلك ذكر تحريك الاصابع بالنسبة الى الملك وقال ان شكر العبد اقل منه بالنسبة الى جنابه تعالى فلا يرد عليه فتامل واعلم ان ما ذكره وليس مثالا لما نحن فيه لان مدار الاستهزاء وعدمه على حال المنعم عليه فاذا كانت النعمة لا يليق بحال المنعم عليه وربما يحصل مطالبه ويتحصل ما به لا يعد استهزاء وان لم يكن لها قدر بالنسبة الى المنعم واذا لم يكن لا يليق بحال المنعم عليه يعد استهزاء وما ذكره من المثال من قبيل الاول لان اللقمة بالنسبة الى الرجل لها قدر يوجب الشكر واما نعم الله سبحانه فهي وان لم يكن لها قدر بالنسبة الى عظمته وقدرته لكنها بالنسبة الى العباد عظيمة جسيمة كيف وذواتهم وصفاتهم وساير متمليكاتهم فائضة من جنابه العظيم وجانبه الكريم فلو كان العبد في ساير الاحوال والاوقات وجميع الاحيان والانات مشتغلا بالشكر ومتوجه لحمده وجل ولم يتمثل ذرة مما وجب عليه ولا يذكر قطرة ما سال من بحر كيف ونعمة اوفى والشكر اولى فكيف يعد هذا استهزاء بل لا يتحقق هذا الاستهزاء وانما مثل هذا مثل رجل قد ابتلى بانواع المحن والالام واصناف المرض والاسقام وقد ذهب حواسه واكثر اساسه وحيا وملك ونجاه من البلايا والقاه وفاض عليه العطايا واعطاها وشرفه بالتعظيمات الجليلة واكرمه بالتكريمات الجزيلة وذلك الرجل لم يلتفت اليه ولم يذكره ولم يتوجه نحوه ولم يشكره بل قد اعرض عنه بصفحة وطوى عن

وذكره كثير ولا شك ان هذا ما يحكم العقل باستحقاقه الذم والخذلان وشبهه لما الجهل والكفران بل يخرجه عن طبقة الانسان ومن الله التوفيق وبه التكلان الثالث في جواز لاحكام الافعال العقلية قبل الشرع

اعلم ان في المشهور عنونوا هذه المسألة بانه ما حكم الاشياء قبل الشرع ونقلوا فيها ثلثة اقوال الحظر وهو مذهب كثير من البغداديين من المعتزلة وطائفة من الامامية والاباحة وهو مذهب اكثر المتكلمين من البصريين واختاره السيد المرتضى والعلامة الحلي رحمه الله وكثير من الامامية رضوان الله عليهم والوقف وهو مذهب ابي الحسن الاشعري وابي علي ابن ابي هريرة من الاشاعرة وابي بكر الصيرفي واختاره الشيخ المفيد والشيخ الطوسي رحمه الله من الامامية وانت خبير بان النزاع فيها يحتمل وجهين الاول انه قبل ورود الشرع وارسال الرسل هل يكون الاشياء التي لا يحكم العقل فيها بالحسن والقبح على الاباحة او التحريم ولا يذهب عليك انه لا فائدة يعتد بها في هذا النزاع الآن سيما في اعصارنا ولكن تحقيق الحق يتم بما ذكرناه فاذا ان يكون النزاع في الشيء بعد ورود الشرع اذا لم يرد حكم من الشارع فيه ولا بد ان يظهر الخلاف فثمرة تحقيق اشياء لم يرد فيها حكم عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة المعصومين عليهم السلام ولا يمكن الاستخبار عن امام العصر عليه السلام والتحقيق فيه ان ذلك الشيء لا يخلو اما ان لا يكون شيء من طرفيه معلوما من الشرع او يكون احد طرفيه معلوما دون الآخر فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون مشتملا على فائدة تبعث على الفعل او لا فان كان الثاني فهو عبث لا يجوز ان يصدر عن العاقل وان كان الاول فالحق اباحته اذا لم يشتمل على فائدة ولا يعلم فيه مفسدة فكل من الطرفين عنده على السوية فلا وجه لعدم جوازه ولو قيل انه يحتمل العقاب على فعله فانا كما يحتمل ذلك كذلك يحتمل العقاب على تركه فتعارضا والقول بانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه مع ان فيه فائدة اي يكون احد طرفيه معلوم الجواز والطرف الآخر غير معلوم فالظاهر فيها التحريم لان طرف المعلوم لا مفسدة فيه والطرف الآخر يحتمل الضرر والعقل يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر اذا كان منه مندوحة والقول بانه تعالى حكيم لطيف بعباده فلو كان فيه امر واجب عليه تعالى ارشاد عباده اليه فان عادته تعريف الواجب والحرام ومعنى انتفاء النص الشرعي دل على انه مباح مندفع بمنع ذلك واحتمال الاكتفاء بحكم العقل ولا يبعد الاستدلال عليه ايضا بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم

الى التهلكة وبقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبقوله انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وامثال ذلك من الروايات هذا لكن نقل بعضهم الاجماع على الاباحة فيها اي فيما بعد ورود الشرع وهو عام فيشمل هذه الصورة الاخيرة ايضا ويمكن ان يستدل على الاباحة ايضا بالروايات الكثيرة الواردة في ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وان كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وان ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وامثال ذلك فانها عامة شاملة للصورة المذكورة ايضا ويؤيده ايضا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فعلى هذا يقوى القول بالاباحة ويمكن ان يدفع ما ذكرنا من احتمال الضرر بان احتمال الضرر فيها ضعيف بمقتضى هذه الروايات ما لم يثبت التحريم شرعا خصوصا مع نقل الاجماع واذا كان فيه منفعة ولا يكون فيه ضرر فيكون مباحا قطعا بمقتضى العقل فيحمل تلك الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب التحرز عن الشبهات وهذه الاحاديث الدالة على عدم وجوب التحرز عنها ما لم يعلم الحرمة بعينها او تعارضها فنقول والله يعلم بحقيقة الامر ومن تفقه من اصحاب العصمة عليهم السلام انه يمكن الجمع بينها بوجهين احدهما ان يحمل الاخبار الاول على القول والفتوى فلا يجوز في الحكم والافتاء فيما اشتبه علينا حكمه كما يظهر من بعض الاخبار ايضا والاخيرة على الفعل فيجوز ان كل فعل ما لم يعلم انه حرام بعينه كما هو طريقة بعض المحققين وثانيهما ان يحمل الاخبار الاول على استحباب التحرز والمراد بالنجاة من الحرمات هو الخلاص من المكروهات والاشياء والعقوبة في نفس الامر وان لم يكن حراما علينا باعتبار عدم العلم به والاخبار الاخرى على جوازه وعدم حرمته وربما يظهر من قوله والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فلا تعارض والله يعلم وبما قررنا ظهر لك الحال فيما اشتهر بين الفقهاء وكثرة السنة الفضلاء من ان الاصل براءة الذمة ويستدلون به في كثير من المواضع ويشكل القول في بعض الموارد كما يستدل الجهة مثلا فانهم يستدلون على جواز تركه بهذا الاصل بناء على انه لم يثبت وجوبه فيه اشكال لانه معلوم انه لا ضرر في فعله واما تركه فيحتمل الضرر فالعقل عند العقل هو وجوب فعله

على فعله او تركه قبيح لا يصدر منه تعالى عن ذلك وان قال بالتوقف في حكمه الواقعي لكن بالحرمة علينا كما ذكره شيخ الطائفة رحمه الله في العدة حيث قال والذي يدل على ذلك اي على التوقف انه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره جرى في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به على حد واحد واذا ثبت ذلك وفقد الادلة على حسن هذه الاشياء قطعا ينبغي ان يجوز كونها قبيحة واذا جوزنا ذلك فيها قبح الاقدام عليها انتهى وهو كما ترى يدل على ان مذهب التوقف في حال الشيء في الواقع لكن يحرم علينا الفعل لاحتمال الضرر وكما صرح به السيد الاجل المرتضى في الذريعة حيث قال لا خلاف بين هذه الفرقة اي القائلين بالوقف وبين من قطع بالحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع عليه ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يامن كونه مقدما على محظور قبيح انتهى فقد ظهر بما قلنا عليك انه انما يصح فيما لو كان الترك معلوما بالعقل انه لا ضرر فيه وهو نادر واما اذا لم يكن شيء من الطرفين معلوما فلا يستقيم لانه كما يحتمل تحقق المفسدة في الفعل كذلك يحتمل في الترك فلا يمكن القول بحرمة شيء منها فتدبر فان قلت بل يقتضي الائمة عليهم ما ذكره من حديث الاخبار الدالة على الاباحة قلت لا يقتضي ذلك الشيخ لانه صرح في العدة بان نظره فيهما في حكم العقل وانما ذا اخطر الفلوس في السمع حيث قال واستدلوا على الاباحة بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله واحل لكم الطيبات وما شاكل ذلك من الآيات وهذه الطريقة مبنية على السمع ونحن لا نمنع من ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى واما لو لم يقل احد منهم بانها في نفس الامر على التوقف بل هو عدم العلم بالحكم انا لو كان المراد انه ليس في الواقع حكم كما ذكره بعضهم ففاسد سواء كان المراد نفي الحكم العقلي في نفس الامر او نفي الحكم عند الشارع فيما علمت فنقول لا يبعد الاستدلال على ثبوت مطلق الاباحة الواقعية ايضا فيما اشتبه الينا من انه لو كان هذا واجبا او حراما لوجب عليه

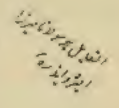
ويدل عليه ايضا الروايات المذكورة اولا وايضا ما وقع في بعض الاخبار من الامر بالاحتياط حتى يعلم الحكم فالجواب عن انه لما كان هذا الاصل مشهورا بل ربما يكون اجماعيا فاحتمال الضرر في تركه ضعيف ما لم يثبت الوجوب شرعا والروايات متعارضة فيها ويمكن الجمع بما ذكرنا من الوجهين لكن عليك بالاحتياط مهما امكنك فانه سواء الصراط والله الموفق اذا عرفت هذا علمت ان الحق في المسألة على الوجه الاول ايضا انه اذا لم يكن ذلك الشيء مشتملا على ضرر او مفسدة فهو مباح وذلك لانه لما كان كل من طرفي الفعل غير معلوم واحتمال العقاب في كل منهما على السوية فكل من الطرفين سواء والمكلف يفعله ولا ضير فيه لكن لو ظهر ان احد الطرفين معلوم بالعقل انه لا ضرر فيه فالظاهر حرمة الطرف الآخر الا ان هذا الاحتمال نادر وقد ظهر خلاف ذلك في الوجه الاول وهو ظاهر واعلم ان هذا بالحقيقة هو القول بالتوقف فانا لا نقول ان الحكم في الواقع هو الاباحة اي لا مشقة في ذلك الشيء في نفس الامر بل نقول انه لا نعلم حال هذا الشيء في نفس الامر لكن لما كان كل من الطرفين على السوية في علمنا الآن ولا حرج علينا في شيء منهما فالمراد بالاباحة هو تساوي الفعل والترك عندنا فيعلم هذا مذهب التوقف معقول ان فسر الوقف كما قلنا والاباحة ايضا والتفصيل ان المراد بالاباحة ان خلو الفعل في الواقع عن المفسدة او تساوي طرفيه عندنا او انه لا يترتب العقاب على شيء من طرفيه فعلا فان كان الاول فالحق التوقف وان كان الثاني فالاباحة صحيح ان اراد بالاباحة بمعنى الاول غير صحيح ويتحقق وان اراد بالاباحة بالمعنى الثالث فهو حق لكن الاستدلال المنقول منه غير صحيح واما الحظر فلا يمكن ان يحمل على الحرمة الواقعية بمعنى ان الفعل في الواقع مشتمل على مفسدة او على الحرمة عندنا اي يجب علينا اجتنابه سواء كان فيه في الواقع جهة حسن او قبح وعلى الوجهين فيه الا ما يخفى الا على الغرض الشاذ والمذكور فانه يقول الحرمة فيه كما ذكرنا واما الواقف فان قلنا انه مباح لنا اي طرفيه فعلا والا حرج علينا ولا اثم فيه لكن التوقف في الحكم الواقعي فذلك وان قال بالتوقف في فعله بمعنى انه لا نعلم انه مباح لنا ام لا بل يحتمل ان نعذب بفعله او تركه ان لا نعذب ويحتمل ان كنا نشاء الفعل نفعله وان كنا نشاء الترك نتركه لكن احتمال العذاب باق فهذا ايضا مذهب بعيد بل اذا كان الفعل مساويا طرفاه عندنا ولا نعلم له بحال يقتضي منهما في الواقع الحكم فوقوع العذاب

ثم الاعلام ولما لم يقع ذلك منه تعالى ولا يجوز الاكتفاء بحكم العقل ايضا لانه لا يحكم بشيء منها فيكون مباحا
وفيه ان الواجب عليه تعالى [illegible] هو الاعلام لو كان واجبا علينا وبتركه تحقق العقاب او حراما
ويفعله يستوجب العذاب اما لو كان واجبا او حراما في الواقع ان يكون حسنا او قبيحا في نفس الامر فلو كان
مباحا لم فلا يجب الاعلام مع انا نقول ذلك في ثبوت الاباحة الواقعية كما هو الظاهر من عبارته في ثبوت
الاباحة لنا كما اخترناه واما القول بانه لا يدل على الاباحة اصلا كما ذكره الشيخ ره لانه يجوز ان يتعلق مفسدة
بالعبد منافية الفعل على التفصيل ويكون الصلاح له في التوقف في ذلك والشك فلا يلزم الاعلام فهو كما
ترى لانه لا يعقل ان يكون الشيء حراما علينا كما اعتقده ولا نعلم ذلك لتعمدنا كل من الطرفين سواء في احتمال
الضرر فكيف يحكم بحرمة الفعل انتهى ثم يتضح ما ذكرناه بناء على الفرض المذكور فقد يمكن بادعاء ان الزنا والاتي
بحكم العقل في كل شيء بانه لا ضرر فيه تركا او الا لوجب الاعلام [illegible] من ان تكليف الغافل بما لا يعرف فعلا لانه
نعرف في ذلك الغير يحتمل الضرر فيه واحتمال الضرر كاف في الحرمة لانا نقول ان منع النفس من الفعل ايضا
تصرف في ملك الغير يحتمل الضرر فيه فلا يجوز المنع ايضا فيجب اذا اراد الفعل لم يصد عنه واذا لم يرده
لم يكلف به وهو معنى الاباحة الذي ذكرنا على انه لا يبعد ان يقال انه ليس احتمال الضرر في التصرف اكثر ضررا
عند العقل من احتمال الضرر في عدم التصرف فتامل فان هذا ينبغي تحقيق هذا المقام والتكلان على توفيق الملك
العلام وقد استدل على الاباحة بانه لو اقتصر احد من النفس على ما هو المحتاج اليه للحيوة لعد سفيها وذم عند
العقلاء هذا وذلك الا الحكم العقلي بالاباحة الزيادة وهي مشتملة على المنفعة فتركها سفه وهذا الدليل اقوى
ما ذكره القوم حينا لكن فيه ان الحكم بالسفاهة لعله بعد ورود الشرع وبناء على ظاهر الحال من غير معرفة
وملاحظة للتحقيق ونظر الى احتمال الحرمة واما قبل الشرع فبعيد جدا ملاحظة ما ذكرنا ثم في هذه المسئلة
تمام الكلام في ذلك فتامل وقد استدل على الاباحة ايضا بان في هذه الاشياء منفعة بلا مفسدة والاذن في التصرف
معلوم عقلا بناء على انه لا ضرر للمالك فيكون مباحا انتهى وفيه منع عدم تحقق المفسدة لجواز ان
يكون فيه مفسدة لا نعلمها واجيب بان احتمال المفسدة [illegible] الترك

وذلك

ولذلك لو قام العاقل من تحت جدار محكم الاساس لاحتمال انه يسقط عليه لعد سفيها فلم يكن الامر في السقوط
وفيه ان في ما ذكر من المثال احتمال بعيد لا عبرة به واما فيما نحن فيه فاحتمال المفسدة وعدمها على التسوية الا انا
كثيرا ما نرى الاشياء ولا يحكم العقل فيها بمفسدة اصلا ثم يعلم من الشرع تحقق مفسدة فيها فاذا لم يرد الشرع
يكون احتمال المفسدة وعدمها في الشيء المفروض في المسئلة على التسوية وليس احتمالا بعيدا جدا حتى لا
يكون عبرة به فتامل وقد استدلوا على الاباحة بوجوه اخرى تركناها لظهور ضعفها وعدم فائدة تطويلها ذكرها
اي عند الاشاعرة ايضا فيه ان الكلام بعد التنزل عن انه لا حكم الا من الشرع وتسليم الحكم العقلي في
الجملة فلا يصح التمسك بانه لا حكم الا من الشرع وكانه جعل من ذلك تغيير التنزل عنه بان يكون غيره
راجعا اليه انتهى ما قيل ويؤيده انه قال بعد هذا الكلام والمناقشة معهم بعد التنزل على ما في الكتاب
انما هي في القسم الاول لا في الثاني ولا في الاضطرارية فانهم والاظهر ان يقال ان مراد الش انه لا حكم لافعال
العقلاء فيما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح كما هو صريح كلام المتن ولا خدشة فيه وقال الش العلامة
مذهب الاشاعرة انه لا حكم لافعال العقلاء مطلقا قبل الشرع لان هذه الاحكام لا يثبت الا بالشرع لبطلان
القاعدة ولا شرع قبل الشرع فلا حكم هذا ان قلنا ان الاصحاب لم يتكلموا في المسئلة بعد تسليم القاعدة ولا
لا يتمشى لهم ان لا حكم قبل الشرع بما ذكرنا بل بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ونحوه انتهى وما ذكره
لا قوله بل بقوله تع موافق لما ذكرنا واما ما بعده فيرد عليه ان الاية الشريفة انما يدل على نفي الحكم بالتحريم
ولا يدل على نفي الاباحة ثم صح ان في الاقوال ايضا تامل لكن هذا ليس ايرادا على العلامة ره ان هذا الاستدلال
ذكره الاشاعرة في هذه المسئلة بعد التنزل عن المسئلة السابقة وغرضهم نقل مذهبهم واستدلالهم لكن فرضنا
ابطال الاستدلال والله اعلم بحقيقة الحال الا في الاضطرارية جائز قطعا قد نقل السيد المرتضى
ره في الذريعة الخلاف فيها ايضا وان بعضهم حكم بالتسوية بينها وبين غيرها في الخطر وهو غريب ولعل
هذا لغفلة جواب اخر وكانه بناء على ما ذكره الش الظاهر ان هذا اضطراري فيحكم العقل باباحة احدهما
قطعا فليس هناك الا الجواب واحد الا ان يقال ان مراده والش ان القسم هو الا الحكم للعقل فيه بحسن او قبح

ولا ثم عدم الحكم في الضدين المذكورين لانه يحكم باباحة احدهما قطعا لانه اضطراري والجواب الذي ذكره
المحشي ان المقسم هو الافعال الغير الاضطرارية والضدان المفروضان ليس كذلك الا ان يقال ليس منظوره
حكم العقل في نظر الفرق بين الجوابين وان كان بناء على الاضطرارية فتامل الا ان يقال المراد بالاختياري
بالاختياري انه لا ينبغي ان لا يجعل في الاحتمال اذ للمعترض ان يقولوا ليس المراد بالاختياري
ما ذكرنا ظاهر [illegible] حمل الاختياري عليه بل يحمل على انه ليس بالاختياري [illegible] ذلك
لكن لا يخفى ان كون المطلق [illegible] ولا يخفى هذا يكون جميع الاشياء اضطرارية بانه اذ الا ان يقال
لما ضروري تكلفا بها باعتبار حصول هذا الامر فيه ضروري لانا نقول المراد ان كل شيء يكون اضطراريا
ولم يكن له فرد لم يقتضي العقل فيه بحسن [illegible] يكون مباحا البتة لعدم مفسدة اذ كل شيء يكون له فرد حسن
يزول الاضطرار به فيقع فيه الخلاف ان كان له فرد لا يقتضي العقل فيه وكل ما لا يكون له فرد كذلك فهو مباح
ولا ضير فيه نعم لو حصل جنس شامل لجميع ما لا يقتضي العقل فيه يكون ذلك الجنس اضطراريا بالتوجيه الذي
على الاظهر ان جميع ذلك داخل في الاضطراري بالمعنى المذكور فلم يبق شيء يكون محظورا او لا يكون ذلك
مقدورا الش وهم اي المعتزلة فيها ثلثة مذاهب قد عرفت ان التوقف منسوب الى الشيخ الاشعري
فلا يلزم نسبته هنا الى المعتزلة والظاهر ان التوقف فسره بعضهم كالامام الرازي بعدم الحكم وحمله
على عدم العلم بالحكم والثاني هو الظاهر بل على الاول ليس وقفا بل هو قطع بعدم الحكم قطعا كما لا
وكان المص حمل التوقف في كلام الاشعري على المعنى الاول وان كان خلاف الظاهر لانه المناسب
لمذاق الاشعري وحمله في كلام غيره من المعتزلة على عدم العلم بالحكم فلذا نسبه الى المعتزلة والظاهر بل
نظر الامام ايضا الى ذلك هذا ثم ان عدم الحكم الذي ذكره [illegible] وجهين احدهما انه لا يحكم العقل
باباحة ولا تحريم [illegible] ما ذكرناه ان المص حمل التوقف في كلام الاشعري على الاول بنى على هذا الوجه
يرد ان هذا انما يتوجه على جميع الاشاعرة بل هو النزاع المشهور بينهم وبين المعتزلة في جميع الاشياء
منها الا ابا الحسن والاباحي يدل على انه ليس المراد هو هذا القبيل هذا وثانيهما انه ليس في الواقع



وفيه علمه حكم فيه اي وفيه اعترض عليه بان الحكم قديم عند الاشعري فكيف يصح نفيه حمله على هذا الوجه والتوجيه
التوقف بمعنى عدم العلم فان كان المراد بعدم الحكم هو الوجه الثاني فكلا لانه يقول انه يكون في الواقع
وفي علمه تعالى حكم لكنا لا نعلمه وكلام الش في توجيه كلام الواقف ملايم له انتظر الفرق بين المذهبين
وان كان المراد هو الوجه الاول بمعنى انه لا يحكم العقل بحكم اصلا فيكون التوقف بالمعنى الاول يعني انه
يحكم العقل فيه بحكم البتة ويكون احد الحكمين اعني الحكم بالاباحة والتحريم حكما البتة موافقا للعقل الصحيح لكنا
لا نعلم لبطلان الدليل التي ذكرها على التحريم والاباحة وعدم الظفر بدليل اخر لكن لا يخفى ضعف القول
بالتوقف ح والاظهر ان يقال انه يقول انا لا نعلم ان يحكم العقل بشيء اصلا او مع تقدير حكمه هل يحكم بالاباحة
او التحريم لبطلان الادلة المذكورة وعدم العلم بدليل اخر فالفرق بين المذهبين ان الاشعري يحكم بعدم
الحكم وهو يتوقف فيه وهينا احتمال اخر وهو ان يكون مراد الاشعري بالتوقف عدم العلم بالحكم الشرعي
اي لا نعلم قبل ورود الشرع ان الحكم الشرعي الثابت في علم الشارع ما ذا [illegible] كما ثبت ذلك
ورايت انه ذكر بعض محققي الاشاعرة ان الفرق بين المعتزلة وبين اصحابنا القائلين بالوقف جميعا
من ثلثة اوجه احدها انهم خصوا هذه الاقوال بما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح واما ما يقتضي فتقسم
الى الاحكام الخمسة ولهذا نسبهم اصحابنا الى التناقض في قول من سبح الاباحة او الحظر لان ذلك
عندهم لتستند الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يظهر العقل فيه حسن ولا قبح واما اصحابنا فاقوالهم في
جميع الافعال على هذه الطريقة الاهدى ومن تابعه انتهى والظاهر منه انه فرض المسئلة على النحو الاول الذي
ذكرناه وهو ان يكون النزاع في الشيء قبل ورود الشرع ولهذا قال اما اصحابنا فاقوالهم في جميع الافعال
لكنه لا يوافق ما يصرح به اخرا ونقلنا فكان مراده ان اقوالهم في جميع الافعال التي لا يحكم الشارع
فيها بشيء ويستفاد من كلام هذا الفاضل ان بعض الاشاعرة ايضا ذهبوا الى القول بالاباحة والتحريم
في هذه المسئلة ح نقول انه لا ريب انهم يقولون بالحكم العقلي فيها بل بالحكم الشرعي وهو نفسه [illegible]
به في التناقض الذي اوردوه على المعتزلة يرد نظيره عليهم ايضا فتامل واشار بقوله هذا على طريقة الاهدى



الا انه لا يوافق ما اورده الفخر الرازي على ما نقلنا عنه حيث جعل قول المعتزلة ايضا ثابتا في جميع الاحوال
وهو سهو قطعا قال والثانية ان معتمدهم دليل العقل ومعتمد اصحابنا الدليل الشرعي اما على التحريم فكقوله
تع يسألونك ماذا احل لهم ومفهومه ان المتقدم على الحل هو التحريم فدل على ان حكم الاشياء كلها على الحظر
واما على الاباحة فكقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وذلك يدل على الاذن
في الجميع واما الوقف فلتعارض الادلة بهذه المدارك الشرعية الدالة على الحل قبل ورود الشرع فلو
لم ترد هذه النصوص لقال الاصحاب لا علم لنا بتحريم ولا اباحة وقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل
فلا يضر عدم ورود الشرع انتهى وهذا ما وعدناك انه يظهر منه ان النزاع في الاشياء التي لم يرد فيها حكم من
الشرع وهو كما ترى يدل عليه الا ان يق مراده انه يعلم بالشرع حكم الاشياء قبل الشرع اي يعلم الان من
جهة الشرع انه كان حكم الاشياء ماذا قبل ورود الشرع واما الان فقد ورد حكم الشرع في جميع الاشياء
قال الثالث ان الواقفين ارادوا وقف حيرة واصحابنا ارادوا به انتفاء الحكم انتهى وهذا ما ذكرنا
سابقا وقد عرفت انه يرد عليه ما قيل ان الحكم عند الاشعري قديم فكيف يصح منه نفيه قبل ورود الشرع
الا ان يكون المراد نفي تعلقه به والحاصل ان مراد الاشعري انه لم يتعلق حكم الشارع بتلك الاشياء
التي لم يحكم فيها بخصوصها واخرون منهم يقولون بل تعلق بها وهو اما الحرمة او الاباحة على الرأيين
قال او مباحة عند العقل في شرح الشرح بدله عند الشارع وكانه بناه على انه اذا حكم العقل
بانها محرمة او مباحة يلزم ان يكون عند الشارع ايضا كذلك لوجوب توافق العقل والشرع واما
المحشي فقد ابقى الكلام على ظاهره من انها بل يحكم العقل بجواز ارتكابها ام لا ولم يتعرض لما هو
لازمه من الحل عند الشارع ولعله لزيادة الاشارة الى هذه النكتة ذكر قوله عند العقل مع ان
الاولى الاكتفاء بما قبله فافهم الا ان يق المراد الحكم الضروري فيه انه يلزم ان يكون
كل شيء لا يحكم العقل ضرورة فيه بحسن ولا قبح محرما عند الحاظر او مباحا عند المبيح وان دل دليل على
خلافه وهو ما لا يقول احد فلا يمكن التخصيص بالحكم الضروري فكان التعسف الذي ذكره اشارة اليه

هذا التأمل

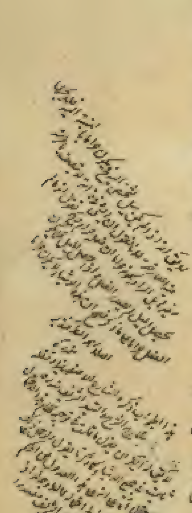
هذا التأمل والمراد ان العقل لا يدرك ان فيه كيف اذ الحرم يقول ان العقل يحكم بالحرمة لعلمه
خصوصيته علمها من انه ملك الغير وهو ظاهر واما الاباحة فهي لا تقتضي علمه بخصوصيته بل يكفي فيه عدم علمه بالحرمة
وتحصيل العلم به بالعلم بثبوت الحكم اي الاباحة فلا يصح ما ذكره من ان المراد ان العقل لا يدرك خصوصيته
العلة وان علم بالدليل بثبوت احد الحكمين اذ لا يدرك خصوصية العلة ايضا بناء على مذهبهم كما ذكرنا
وفيه انه يمكن دفع السؤال بخلاف وهو ان يق ان المفروض لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح مع قطع
النظر عن عدم ورود الشرع فيه ولا ينافي ذلك ان يحكم العقل بعد ملاحظة ان الشرع لم يرد فيه بالتحريم بناء
على انه ملك الغير ولم يرد منه رخصة فيقبح القول من جانب الحاظر واما المبيح فلا يتمشى هذا التوجيه من جانبه
ظاهرا لانه لم يتشبث في دليله بعدم ورود الشرع لكن الكلام ان دليله العقل بدون التمسك به كما يجيء
فيمكن ايراد ذلك من جانبه ايضا فتأمل واعلم ان الخلاف فيما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح اي لا
يعلم حكم الشيء في الواقع بل فيه مفسدة او لا بل هو مباح لنا او حرام علينا لا فيما يعلم انه حسن في نفس الامر
الشيء كالصدق مثلا او قبيح كالكذب والاشياء فانه فرق بين عدم حكم العقل بالحسن والقبح وبين حكمه بان ما
يعلم حكمه في نفس الامر حرام علينا ام مباح وهو ظاهر فلا تناقض في هذا فلا تناقض ولا يحتاج الى شيء من التكلفات
المذكورة فتدبر وهو سر الفرق المصلحة اي الغرض الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اي استحقاق المدح
والذم ويمكن ان يق اذا اشتمل الفعل او حل المفسدة والمصلحة العقلية لا موافقة الغرض
ومخالفته كما توهم المتوهم ولا استحقاق المدح والذم كما ذكره اولا ولا شك ان هذا يستلزم المدح والذم
لاجل انهما معيار لهما ودليل على تحققهما لا انهما نفس الحسن والقبح العقليين فلا حاجة على هذا الى ما ذكره
ويمكن حمل كلام المحشي ايضا على ذلك فتأمل اكثر في فرضا ضدين لا ثالث اي يمكن ان يق لانم تحقق
ضدين لا يحكم العقل بالحسن والقبح في شيء منها وعليه الاثبات اقول لا حاجة لما اعتبار النقض وانما
الكلام اورده الشارح العلامة وقد اجيب عنه بان ذكر الضدين على سبيل التمثيل وليس المراد ان خصوص
الضدية له دخل وهو تكلف ركيك فان قلت المراد انه لا ثالث لهما الا من جنسهما بالقضي العقل

فيه بحسن ولا قبح فيه كذا في بعض النسخ وهو الصواب وما في بعض ما لا يكون من جنسهما بالقضي العقل
فيه بحسن ولا قبح فيه كما في بعض لان احتمال الاخر وهو ما يقضي العقل فيه بقبح ولا يكون فيه بحسن لا حاجة
الى نفيه لانه لو تحقق ثالث كذلك ايضا يلزم المحذور وانما لا يلزم المحذور اذا تحقق ثالث يكون حسنا
كما لا يخفى وفي بعض النسخ وهو لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح فيه وهو سهو نعم لو لم يكن لفظ فيه اخر
كما وقع في بعضها لكان له وجه بان يكون قوله وهو تفسير للنفي اي ما يكون من جنسهما لا النفي هذا اولا
هو الاول كما لا يخفى والتكليف الشرعي بعد ورود الشرع فيه نظر لان القائلين بالحرمة يقولون ان
حال الشيء قبل ورود الشرع هو الحرمة لانه تصرف في ملك الغير واما بعد ورود الشرع فيحتمل الحرمة والوجوب
وغيرهما ولم يقل احد بان بعد ورود الشرع ايضا يجب ان يكون محرما البتة كيف وعلة الحرمة على ما ذكره
لا تحقق هناك فلا يصح حمل التكليف على التكليف الشرعي ولا يجب ان يكون موافقا للعقل فتأمل
وهو ان تناول العبد اه لا يخفى ان هذا تمثيل لا يفيد ههنا ايضا اذ قد يكون في كثير من الاشياء
جهة قبح لا نعلمها والحاصل ان العقل يحكم بان تناول العبد للمستلذات مباح اذا لم يشتمل تلك الاشياء
على مفسدة وليس لنا العلم بعدم اشتمالها عليها بل احتمال المفسدة ومصلحتها على السواء عند العقل كما ترى
في كثير من الاشياء التي يخلقها الله تع اذ ثم حرمها كتكليف يحكم العقل بالاباحة تناول نعم تع فالمه الشيء وذلك
يتضمن لجهة ضرر بالتصرف في ملكه ولذلك لا يبيح النظر اه قال الشيخ رحمه الله في العدة القائل ان يقول انا نحسن
الانتفاع في هذه المواضع لا لارتفاع الضرر بل لان هذه الاشياء لا يقبح تملكها لان الحائط ليس ملك
اذا كان في طريق غير مملوك ومتى كان الغير في ملك صاحبه قبح الدخول اليه وكذلك القول في المصابيح
واما الاخذ ما يتناثر من حبه فلانا نعلم انه يحسن وكيف نسلم ولو ان ينفعه من ذلك وان يجبه لنفسه ولو كان
مباحا لم يجز لمنعه منه على انه لو كانت العلة هي دخول الضرر على المالك لكان ينبغي ان لا يسوغ له اخذ الحب
لانا نعلم انه يدخل عليه فيه ضرر وان كان يسيرا لكان ينبغي ان لا يجوز التصرف اذا اذن المالك
ايضا لان الضرر ثابت مع انه انتهى محصول ما ذكره وهذا وان كان يحب الظاهر على انه لكنه يمكن




ان

ان يق مراده تحقيق المدعى واثباته وانه لا مدخل للضرر اصلا بل مع عدم الضرر ايضا فقد يحرم التصرف
لعدم الاذن ومع الضرر قد لا يحرم لوجوب الاذن نعلم ان المدار فيه هو الاذن لا الضرر والحق
ان مع الضرر وعدم الاذن يحكم العقل البتة بحرمة التصرف واما مع عدمهما فلا يحكم بشيء من الطرفين
لا بالحرمة ولا بعدمها بل يحتمل عنده تحقق ضرر ومفسدة فيه ويحتمل عدم تحققه كيف وان العقل لا يستقل
بمعرفة ان اي شيء يملك واي شيء لا يملك فكيف يحكم بانه لا يجوز التصرف لانه ملك للغير ويح لا يمكن
ايراد الدليل على ما ذكره المستدل من ان التصرف حرام البتة ثم يكون يمكن ان يقرر بما اشرنا اليه
من انه اذا كان فيه احتمال الضرر فيحرم ويجب تركه بحكم العقل ويح يرد عليه ما ذكرنا ان منع النفس ايضا
تصرف في ملك الغير وايضا يحتمل عند العقل تحقق المفسدة في عدم التصرف ايضا خصوصا مع ملاحظة
ان ملك الشارع ليس من قبيل تملكات العبد والنظر الى ما ذكره الارشاد من التمثيل ثم يبقى ما ذكرنا
في الحجة الثانية ان هذا يدل على عدم عقاب وعذاب من المالك من جهة انه تصرف في ملكه لكن
يجوز ان يكون فيه مفسدة لا نعلمها كيف والحال كذلك في كثير من الاشياء وكشف الشرع عنها وهو مندفع
بما عرفت مرارا ان هذا الاحتمال متحقق في الترك ايضا فكما يجوز المفسدة في الفعل كذلك يجوز في الترك
فلا ترجيح لاحدهما على الاخر نعم لو لم يكن احتمال الضرر في الترك كان دليل التحريم قويا وقد ذكر مرارا
فتذكر اقول اذا ثبت ان تحمل الضرر الناجز اه فيه ان المراد العلامة لا نزاع في صورة الضرر
الناجز لان العقل يحكم فيه بالقبح والنزاع انما هو فيما لم يحكم فيه بالحسن والقبح فما ذكره المحشي من انه لو
كان المبيح على الضرر الناجز لما يجيء عند العقل كان التصرف واجبا فلم يكن لما فيه المعارضة
بما لا يخفى ولا تم الا ان يق ان الضرر الناجز متحقق في جميع الصور لانه ما لم يحصل للنفس ميل اليه
لم يفعله واذا تحقق ميله كان مخالفة النفس وترك ذلك الفعل ضررا ناجزا للنفس والمفروض
انه ليس النزاع في صورة الضرر الناجز فلم يتحقق ما يصلح ان يكون محل النزاع لكن حمل عبارة المحشي على
هذا بعيد جدا كما لا يخفى وقد اجيب عن ايراد العلامة بان المراد جواز الضرر الناجز فلا يصح على محل



النزاع فان العقل وان لم يقض بحسن ولا قبح لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز وفيه بحث
اما اولا فلان له ان يمنع ايضا في صورة احتمال الضرر الناجز لا يحكم العقل بالقبح واما ثانيا فلان الظاهر
من كلامهم ان المراد بالضرر الناجز هنا هو الحرمان عن اللذات ومنع النفس عنها وذلك مجزوم
به قطعا وصرفه عن ذلك وحمله على احتمال ضرر دنيوي غير ذلك بعيد جدا على ان الكاس كلامهم ان
ذلك الضرر ثابت في جميع صور محل النزاع ولو حمل على ذلك الاحتمال لم يكن كذلك اذ يمكن ان يكون
بعض الاشياء بحيث لا يحتمل الضرر الدنيوي اصلا فتامل وقد اجيب ايضا عن ايراد العلامة بان اكل
ان اكل الفواكه من صور النزاع ايضا فاندفع المنع وكان ذلك بناء على ان بعض القوم الذي
ذكر اكل الفواكه مثالا لمحل النزاع ولا يخفى وهنه قال الش ان لا حرج في الفعل والترك فلم يبق
لنا نزاع فيه بل هو عين مذهبنا قال الش بحسن او قبح في حكم الشارع يعني ان المفروض لانه لا حكم العقل
فيه بحسن ولا قبح في حكم الشارع لان المتنازع فيه لانه لا يحكم بالحسن والقبح فيه بمعنى موافقة الغرض او
عدمه
نفي الفته او غير ذلك وقد فرضه كذلك اي حالا يحكم العقل بالحسن والقبح فيلزم ان لا يحكم بالاباحة ولا
يلزم التناقض الش وشلات في الحرمة وذلك باسقاط الشق الاول من الترديد وتبديل
التخيير في الثالث بالتحريم الش فلو خلق العبد له ان هذا الدليل لو تم لدل على اباحة اكثر
الاشياء مما يقضي العقل فيه بالقبح في جميع الاوقات حتى بعد ورود الشرع ايضا ولو تمسك بانه خلق
العبد ما ينتفع به ولم يحرم ايضا فيكون مباحا التزاما يكون شيئا ينتفع ذلك وكذا ينتفع ما اورده
الش من انه ربما خلقها ليشتهيه اي لانه لو كان كذلك لوجب تحريمه حتى به يحصل له الثواب بالصبر
لكن للمناظر ان يقول انه يكفي حكم العقل فلا حكم العقل بالتحريم بناء على ما ذكرنا من الدليل يحصل
له الثواب بالصبر عنه الا ان الكلام في تمام دليل التحريم وانه لا يتم كما عرفت ويمكن توجيهه ايضا بانه
خلق العبد وما ينتفع به الميل اليه لو كان حراما لوجب عليه الاعلام بناء على لطفه تع ولما لم يقع منه تع
الاعلام بالتحريم لوجب ان يكون مباحا لكن على هذا البعض ما ذكره في الدليل مستدرك والعبد يعلم حاله فاذكر

تامل الش والحل بانه ربما خلقها الى قد رام العلامة الحلي ره في النهاية تقرير هذا الدليل على وجه
يندفع عنه هذا الاعتراض فقال انه تع خلق الطعوم فاية بالاجسام فلا بد من غرض والا لزم العبث
وذلك الغرض يعود الى غيره لاستحالة النفع والضرر عليه تع وليس الغرض الاضرار اجماعا ولا الالتذاذ
الملذا اذ الضرر انما يتم بالادراك الثابت بالتناول فيكون التناول مطلوبا فيكون هو الانتفاع
او لا واسطة اجماعا فان كان بادراكها فاحظ وان كان باجتنابها للكون تناولها مفسدة فيتحقق الثواب
باجتنابها او بان يستدل بها على الصانع تم استلزامها الاباحة ادراكها او ثواب الاجتناب انما يكون لمنع
وماد النفس اما ادراكها فيلزم تقدم ادراكها وكذا الاستدلال بها يتوقف على معرفتها الموقوفة على
ادراكها انتهى وفيه بحث اما اولا فلما عرفت من ان هذا الوجه لو دل على اباحة اكثر المحرمات واما ثانيا فلانا
لا نسلم حصر الغرض في الاضرار والانتفاع لنا بل يجوز ان يكون فائدة شئ لا تعلق له بالانسان بل بالملكوت
الاخروي ولو سلم فلا نسلم حصر انتفاعنا في الثلثة التي ذكرها اذ يجوز ان يكون لها نفع اخر لنا لا نعلم تفصيله
ان لا يمكن وجودنا بدون وجودها واما ثالثا فلانا لا نسلم ان ثواب الاجتناب موقوف على ادراكها اذ
قد يحصل وماد النفس بمحض تحقق طعم فيه من غير ادراكه فيتحقق ح الثواب بالاجتناب وايضا يجوز
ان يعلم تحقق طعم فيه باعلام الشرع عليه وح يحصل وماد النفس اليه ولو سلم فنقول يكفي فيه ادراك
الشخص الواحد وح يمكن ان يكون الشئ حلالا اولا واكله الناس وادركوا طعمها ثم حرم او يكفي تعريفهم طعمه
لوماد النفس اليه او نقول يكفي تعريف الصبيان وغير المكلفين او نقول ان الشارع علم عدم اطاعة
بعض الناس في خلق ذلك وحرمه ليحصل بسبب تعريفهم له وماد النفس من المؤمنين الذين
يستحقون الثواب بالاجتناب واما رابعا فلانه يجوز ان لا يكون الطعوم لازمة لذوات تلك
الاشياء يمتنع انفكاكها عنها كما هو مذهب كثير من اهل العدل كالمحقق الطوسي ره فح فنقول ان خلق
الطعوم باعتبار انه خلق تلك الاجسام واما خلق تلك الاجسام فيكون كخلق سائر الاشياء التي خلقها ولا
يصح التناول واما خامسا فلانه انما يدل على اباحة التناول بقدر ما يتوقف عليه معرفة طعمها انما كما هو الظاهر

الا ان يتمسك بالاجماع المركب واما سادسا فلانه انما يتم فيما تحقق فيه طعم واما في بعض الاشياء غير المأكولات
كالذهب والفضة مثلا فلا يدل الدليل على اباحة استعمالها اذ يجوز ان يكون خلقها لمحض الاجتناب
وتحصيل الثواب فيه لان وماد النفس اليها لا يتوقف على استعمالها وما قررنا ظهر ايضا انه يمكن اختيار
كون الخلق لاجل الاستدلال بها فتامل الش لا نم ان الضدين الى قد عرفت تحقيقه الش
من قبيل المبيح قد عرفت ما فيه اونقول الكل مباح ما يمكن ان يكون ما ذكره الش من ان البعض مباح
والبعض محظور على سبيل الشك مع كونه الاحتمال الاظهر فتدبر فان قلت انا بينا اي بالدليلين الاولين
وكل ما افاد لابطال القول بالاباحة والتحريم وهو المراد هنا اذ الحكم عندهم هو ذلك الكلام التوجيه
وهذا يحتمل ان يكون اعتراضا على الش بان المراد هنا المعنى المنقول اليه فلا حاجة الى ارادة المعنى الاصطلاحي
ويحتمل ان يكون تحقيقا للمقام وهذا ايضا يمكن ان يحمل توجيه الكلام على الكلام الموجه باطلاق المصدر على المفعول
فالايجاب هو نفس قوله افعل كانه حمل قوله افعل على المعنى المصدري انما لو حمل على القول الى الايجاب
هو نفس كلمة افعل فيلزم تفسير الخطاب بالكلام الموجه وليس الاول اظهر من هذا اذ الجواب بانه
لا يطلق الحكم عند الاشاعرة على الكلام اللفظي كما سيصرح به المحشي فلا يمكن حمل قول الش هنا على المعنى
الذي هو لو حمل على ان الايجاب نفس معنى قوله افعل كما ذكره المحشي او حمل القول على القول النفسي
على قياس الكلام النفسي لكان مآلها الحمل الخطاب على الكلام الموجه اي الكلام النفسي لكن لا شك ان
الاحتمال بعيد والاظهر هو الاول فلذلك قال فيلزم الا انه يرد على هذا ايضا ان الكلام اللفظي ليس بحكم
عند الاشاعرة كذلك ايضا ان القول بالمعنى المصدري ليس بحكم عندهم بل الحكم عندهم هو الكلام النفسي
فلا يصح حمل العبارة المذكورة هناك على ما ذكره المحشي هنا بل ينبغي حمله على ما ذكر ان الايجاب نفس معنى
قوله افعل حتى يكون مآله الى حمل الخطاب على الكلام النفسي الموجه فتامل والاولى ان لا يرتكب النقل هذا
هو الاولى لكن قيل ان النقل هنا ثابت ونقل عن الامدي وكثير من الاصوليين واندفع الايرادي
الثاني لا الاول ايضا وذلك امر مقلي فيه ان العقل لا يدرك انه ان يبيح هذا النحو المذكور

صحيح يستتبع الاخر وبذلك الطريق فاسد غير مستتبع بل الحاكم بذلك هو الشرع فلا يمكن ان يكون
هذا امر عقلي لا حكم شرعي بل هو حكم شرعي قطعا فتامل على ما يتناول ما لا يعم ويكون قولك خواص الشئ
في الاحد القسمين ولم يذكر مثال القسم الاخير لظهوره ويمكن توجيه الكلام الى توجيه كلام
السيد او توجيه التعريف المذكور ثم لا يخفى ان معنى الصيغة ليس الا العموم ويجب التلبس بكل فرد
نعم نذهب تحقق القرينة الدالة على ان ليس المراد ذلك بل يكفي التلبس بالبعض فعوله بكفى تعلق بعض
الافعال انه لم يكن ليس ذلك حقيقة بل مجاز او فيما ذكره من انه لو تحقق القرينة العقلية واما اذا
لم يتحقق القرينة فلا يجوز ارادة ذلك والحاصل انه يصح ارادة ذلك مجازا او اكثر من سوق الكلام
ان هذا التوجيه لا يلزم فيه ارتكاب المجاز فافهم وانت تعلم ان هذا التوجيه انما هو لدفع عن الاعتراض
الاخير ولا يدفع الاعتراض الذي ذكره الش اذ لم يتحقق القرينة الدالة على ارادة التعلق ببعض
المكلفين الخ وليس التعلق بالجميع غير ممكن ولذلك خص المحشي البيان بالشائع وقال كذا لا يمكن الخ
تامل اقول لو جعل الوضع الخ يمكن ان يقال ليس المراد تغيير الوضع بان يكون بحيث اعتبار الشارع
وجعله بل المراد بالوضع تخصيص شئ بشئ كجعل شئ دليلا او سببا او شرطا للشئ ومراد الش ان
موارد النقض كلها من وضع الشارع وحصل بجعله بهذا المعنى سواء كان بمجرد جعله كما هو راي الاشاعرة
ام لا كما هو راي المعتزلة ولا شك ان جميع الاحكام ليس كذلك اذ احكام الشرع ليس فيها الا الاقتضاء
او التخيير لا تخصيص شئ لشئ على ما ذكرنا فتامل لتفصيل الانواع اي انواع الحكم من الوجوب والندب
وغيرها الى حمل انه ذكر الاقتضاء والتخيير ليكون تقسيم الحكم الى الخمسة واضحا كما ذكره الحاشية الخ
ولولا تلك الحاشية لاحتمل ان يكون المراد انه ذكر ذلك التفصيل وتقرير ان الخطاب المذكور قد
يكون بالاقتضاء وقد يكون بالتخيير لا الاحتياج لان الحصر الثلث يشملها والوجهان قريبان كما الخ
ولو حمل اضافة الخطاب الخ هذا حق لكن اعتبار ذلك في التعريفات لا يخلو عن شئ خفاء
ووجوب الجلد تعلق دلالة تضمنية على الاقتضاء لظهور فساده بل المراد انه يدل عليه دلالة التزامية

ظاهرة فالمراد بالنقض هو المعنى اللغوي وهذا بخلاف دلالة القصة على افعل لا تفعل فانها وان كانت
تدل عليها التزاما لكنه لزوم بعيد جدا او بالجملة ان دلالة الاول ظاهرة غير خفية فاعتبرها بخلاف الثاني
فلم يعتبرها فلا يرد نقضا لان المراد هو الاقتضاء والتخيير الصريح او التضمني الكائن في القصص لم يتحقق
ذلك هذا لكن دعوى ذلك في بعض الآيات نحو قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم مشكل
جدا لانه يدل دلالة ظاهرة على التحريم ربما يدعى صراحتها فيه مع ان الكل من كلامهم انه ليس داخلا في الحكم
والحق القول بان مثل هذه الاية داخلة في الحكم فتامل   ونقض هذه الآية التي ذكرناها وان اندفع النقض
بآية والله خلقكم اذ لا دخل للتكليف فيها لان الله خلق المكلفين وغير المكلفين جميعا ثم لا يخفى انه لا
اتجاه لهذا النقض اصلا لانه ليس هنا خطاب يتعلق بافعال المكلفين بل انما تعلق الخطاب بنفس المكلفين
والمذكور في التعريف هو الافعال وان كان النقض باعتبار انه يفهم منه نفي العبادة فالجواب ان المعتبر
هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين صريحا لا ما يشمل الضمني ايضا على انه هذا يصير الجواب الذي ذكره المحشي
من التزام دخوله في الحكم باعتبار انها تدل على الوعيد فاجيد فتامل   وفيه امر يمكن ان يق وان لم يدل على
النهي صريحا لكنه قد يدل عليه دلالة التزامية ظاهرة في الاية المذكورة كذلك فلا يصح ... او ... الحكم
ولعل لهذا قال الاصوب فتامل   بل الاصوب ان يق انه الكلام في دفع النقض باية والله خلقكم وما
تعملون من دون الله خاصة وحاصله ان المراد بالتعلق بافعال المكلفين ان لا يتعلق الخطاب المذكور
بغير المكلف والخطاب هنا قد تعلق بالمكلف وغيره من الاصنام فلا نقض وهو ... اما النقض باية
والله خلقكم وما تعملون فاظن انه لا يجري فيه هذا الجواب لان من اورد النقض بهذه الاية لم يورده
باعتبار قوله خلقكم حتى يق انه يتناول غيره وهو الاصنام وذلك لانه بهذا الاعتبار ليس متعلقا بفعل
المكلف بل بنفسه وهو ظاهر كما لا يخفى بل هو باعتبار تعلقه بعلمهم وذلك انه لم يتعلق بعمل غيرهم وتعلقه بالاصنام
هو معين مثل الناقض فلا يصلح جوابا بالنقض ثم قيل انه هنا لم يتعلق بافعال المكلفين فقط بل تناول
نفس المكلفين ايضا لكان له وجه لكن المحشي حمل كلام الش على وجه يندفع به النقض بالاية المذكورة

اما على الوجه الذي ذكره او على الوجه الذي ذكره السيد الشريف واورد هذا الكلام ليندفع النقض
بآية انكم وما تعبدون وليس مراده ان الش ايضا دفع النقض بالاية المذكورة باعتبار تناوله الاصنام
فتامل قال السيد الشريف في توجيه كلام الش والذلك اي ولان تعلقه بفعل المكلف ليس من حيث
هو عام المكلف وغيره لشموله جميع اولاد ادم واعمالهم وان جعل من باب التغليب شمل سائر الحيوانات
والنقل لها ايضا انتهى وحاصل توجيه حل النقض الذي فان انه مراد الناقض ان الحكم يجب ان يتناول غير
افعال المكلفين وههنا قد تناول افعال غير المكلفين ايضا فاندفع النقض وفيه ما فيه لان الخطاب في
الاية هله مخصوص بقوم ابراهيم لا يتناول غيرهم وان تناول الحكم غيرهم في الواقع والظاهر ان المخاطبين
كانوا جميعا مكلفين فلا يتناول افعال غير المكلفين فالنقض باق لا يندفع به ويمكن توجيه كلام الش بان
المراد بالحيثية ان يكون لكونهم مكلفين دخل في هذا الخطاب والحق فيه ليس كذلك لان تعلق الخطاب
بفعل المكلفين لكن ليس لكونهم مكلفين دخل في ذلك بل هو حال لفعلهم ولا مدخل للتكليف فيه انه
ولذلك عمم في ذلك في الواقع غير افعال المكلفين ايضا لان نسبة خلقه تع الى جميع الحيوانات والنباتات
السواء فاندفع النقض وليس المراد ان الاية الشريفة يشمل صريحا غير المكلفين ايضا كما ذكره حتى
يتجه ما اورد فتامل ويمكن ان يجاب عن النقض بهذه الاية بوجه اخر وهو انه لا ان المراد بافعال
المكلفين في التعريف هو الاعمال لا معمولاتهم الموجودة في الخارج والخطاب المذكور في الاية انما
تعلق بالصنم اذ المراد بما تعملون هو ذلك وهو من قبيل الثاني لا الاول فهم لو فسر ما تعملون باعمال
بالمعنى المصدري لصح النقض لكن لا يجب حمل الاية على هذا بل يمكن ان يفسر ما تعملون بمعمولاتكم او
ان يق المراد وما تعملونه او بان يكون باطلاق المصدر على اسم المفعول ورجح البيضاوي الاول
بالخلو عن الحذف والمجاز ... معارض بان الغرض في الاية كالعرف به هو انه تع خلق الصنم
وعلى الاول لا يعلم ذلك صريحا بل يجب التمسك بما ذكره من انه اذا كان فعلهم مخلوق لله تع
كان معمولهم المتوقف على علمهم اولى بذلك وعلى الاخرين لا يجب ارتكاب هذا التكلف مع انه

يمكن منع الاولوية المذكورة الا ان يق ان الغرض وجود لان الخلق هو اثر في الجملة في المعمول
وهو حيث يكونه تعالى خالقا لعملهم فتح ... يندفع المنع لكن ارتكاب التكلف بحاله في اعمالهم وان الاشاعرة
والماتريدي ما هو الحق من افعال مستندة اليه فلو حمل على الوجه الاول يجب ارتكاب تكلف اخر ايضا وهو
ان المراد بخلق العمل اقدار الخلق عليه وهو خلق ما يتوقف عليه ولو قيل انه على الاخرين ايضا يجب
ح ارتكاب تكلف وهو ان المراد بخلق المعمول اي الصنم خلق ما هو عمدة اساسه يعني جوهره وافراده
المادية واما شكله فهو بعمل العبد نقول لا شك ان هذا اظهر الاول ولا يجوز العدول عن الاظهر
مقدر بلا شيء وهو انه اندفع النقض بالاية والله خلقكم بما ذكر من الاجوبة وكذا اندفع النقض باية انكم
وما تعبدون بما ذكر لكن يبقى النقض بنحو قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى وقوله عز وجل فمن يعمل مثقال ذرة
الاية لانها باعتبار اشتمالها على التعريض والوعد والوعيد متعلقة بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون
في الجملة ولا يتناول غيرهم انه بل يمكن ان يق ان الاية المذكورة ايضا وهو قوله تع والله خلقكم وما تعملون
من هذا القبيل لانها تتضمن الانكار عليهم اي على قوم ابراهيم في عبادة ما ينحتون ولولا انهم مكلفون لما
صح ذلك والحاصل ان الغرض التعريض والانكار عليهم بانهم يعبدون ما تنحتون والحال ان الله
خلقكم وخلق ما تعملونه بهذه والاية ايضا كالنقض بالايات المذكورة باق لا يندفع الا بالتزام دخولها في
الحكم وهو بعيد جدا والاولى اعني قوله وعصى ادم اذ لا فرق بينها وبين القصص الا في انه فالقول بكون
هذه حكما ودون تلك تحكم هذا ويمكن الجواب عن النقض باية والله خلقكم بوجه اخر وهو ان هذا ليس
خطاب الله تع بل هو حكاية لقول ابراهيم لقومه بعد كسر اصنامهم والمراد بخطابه تع ما لا يتناول الحكاية
عن غيره فلا نقض والله يعلم   والجواب ان ما في الازل الخ فاللفظ ليس موجدا الذات المعنى القديم
بل لذلك الاعتبار الذي الحادث يكون به مدلولا للكلام اللفظي ويسمى بالكلام النفسي اللفظي هذا
ما يمكن ان يق باللسان واما فهمه فموقوف على فهم الكلام النفسي وهو مما لا نفهم ويمكن ان يقال كون الالفاظ
انشائية موجدة المعانيها باعتبار ان المعاني الانشائية معان لا يمكن الاطلاع عليها الا باللفظ اي لا اعلام

احقق

ما حققه المحشي فكانها لا توجد بدون اللفظ فلذلك يق ان اللفظ موجود لها هذا او يقال كون تلك
الالفاظ موجدة المعانيها بناء على مذهب المعتزلة لان تلك الالفاظ لما كانت دالة على الطلب والطلب
لا تحقق الا بحيث طلبه مع الكلام وتوجه ... انما يحصل بالالفاظ فالالفاظ دخل في ايجادها ... بخلاف
الجمل الاخبارية فانها دالة على معان حاصلة مع قطع النظر عن هذه الالفاظ سواء كان نحو قوله
اطلب منك الضرب او غيره والحاصل ان معنى الجملة الانشائية لا تحقق الا بنفس تلك الجملة بخلاف
الجمل الاخبارية فان معانيها متحققة اما بلا دخل اللفظ انه او بدخلية لفظ اخر فتدبر   بل الحق ان يقرر
الجواب الش فقد اندفع الدور من وجهين احدهما من جهة ان الفائدة المخصوصة يتوقف على الخطاب
المخصوص ومفهوم الخطاب موقوف على مفهوم الفائدة ولا محذور فيه وثانيهما من جهة ان العلم بحصول
الفائدة موقوف على العلم بحصول الخطاب وتصور الخطاب موقوف على تصور الفائدة ولا محذور فيه
فكل من الوجهين يصلح لدفع الدور فتدبر   بل يرد جميع الانشاءات الواقعة في الكلام اي في كلام
الشارع فافهم   الدلالة على ان تلك الفائدة في تلك الفائدة الدلالة واخراج ما وقع في الكلام الشارع
خبرا من حكم من تعريف الحكم نحو قوله تع كتب عليكم الصيام على تقدير كونه خبرا اذ يصدق عليه انه خطاب
الشارع بفائدة لا يحصل الا من الشرع مع انه ليس بحكم فزاد قيد التحصيل للاشارة الى ان ذلك الخطاب
يجب ان يكون محصلا لتلك الفائدة وههنا ليس كذلك بل الفائدة ههنا وهو وجوب الصيام قد
حصل بخطاب اخر هذا وفيه ما فيه لانه ان زعم التحصيل موقوف في مفهوم الفائدة فهو كان ... وان ...
انه بيان معنى العبارة والمعنى ان ملابسة الخطاب بالفائدة هو بانه يحصل له اي لا يحصل الا منه كالاتي
بعض الفضلاء فكذلك ايضا انه لا يفهم من قوله خطاب الشارع بفائدة ذلك المعنى الخ ولو فهم
ففي غاية التكلف كيف ولو كان كذلك فلا حاجة اما قوله شرعية لانه لا اخراج الاخبار عن المغيبات
وح لا حاجة اليه لانه يخرج بهذا القيد اذ الخطاب لم يكن محصلا لها بل انما يحصل سواء تحقق ذلك
الخطاب ام لا فتامل   اقول هذا الوجه انه هذا يدل انه جعل التحصيل داخلا في مفهوم الفائدة وتفسيرا

اما ان يجعل بيانا لمعنى المراد ويدفع ما ذكره بعض الافاضل لكن لا يخفى ان فيه نوع مصادرة وقد قال
بل نقول قد يكون مصداق القضية ادراكا اذا اريد انه قد يكون مصداق القضية نفس هذا النحو من الادراك
اي لا بعينه لمصداقها وجود الموضوع في ظرف اخر من الخارج والذهن غير هذا الادراك المتعلق
بالقضية بل المعتبر من الادراك المتعلق بالقضية اذ لا شك ان مصداق هذه القضية ليس
الا زيد المتصور بهذا الادراك ولا يعتبر وجود زيد في الخارج او في ذهن غير المتكلم او فيه في حالة
اخرى بل يجرد تصوره منه حتى هذه القضية لصدق القضية فيكون مصداقها هو الموضوع الموجود في هذا
النحو من الادراك لا في ظرف اخر لكن باعتبار اخر فان المطابق بالكسر هو زيد المعلوم بهذا النحو باعتبار
انه حكم عليه بكونه كذلك والمطابق بالفتح ايضا هو زيد المعلوم بهذا النحو مع قطع النظر عن الحكم المذكور
فيكون المطابق والمطابق واحدا لكن باعتبارين هذا ما سنح بخاطري القاصر فتامل فيه فانه دقيق والله تعالى اعلم بالحقيقة
كيف وقد قال ان قولنا هذا لا يصح جعل ايضا ترك الواجب سببا للعقاب الا ان يراد الكف فتدبر
ثم لا يخفى ان هذا التقسيم لا يخفى ان من لم يقل بالاشتراك بين الوجوب والندب والنهي بل
الحرمة والكراهة فانه ايضا يكون الندب والكراهة من احكام التقسيم ولم يذكر ذلك احد فهذا التقسيم
يصح سواء قيل بالاشتراك ام لا ولا يكون اوفق لشيء من المذهبين فتامل   على ما يفهم من
التعريف المذكور انه اراد به ما ذكر ان الايجاب طلب الفعل بحيث يتحقق تركه في جميع وقته سببا للعقاب
وكونه ظاهرا فيما ذكره غير ظاهر وهو كذلك على تعريف الحكم حيث اخذ فيه الخطاب بمعنى توجيه الكلام نحو الغير
وهو ظاهر فيما ذكره بناء على ان الايجاب قسم من الحكم بعيد جدا وقد سبق ان مبناها على انه هو ان الكلام
هو الكلام اللفظي ويكون المعنى فالايجاب هو كلام الفعل على ما هو الظاهر فتذكر   على ما في حاشية شرح المختصر لا يخفى
ان حاصل ما ذكره ايضا يرجع الى ما ذكره المحشي وليس مراده انه اراد على الكلام كلا ليظهر من النظر
الى حاشية شرح لكن يرد عليه انه ان اعتبر ولا يخفى عليك ان الكلام من سوق كلامه شرح ليس لبعيده
بيان فائدة لفظ العلم بل غرضه ترجيح قولنا علم انه يفهم على قولنا ما من شأنه ان يفهم هو تكميل ما ذكره

من

من الفائزين ولا يرد عليه ما اورده المحشي وانما هو طلب فائدة لفظ العلم وجوابه انه لو لم يقيد بالعلم
بل قيل هو الكلام الذي يفهم لكان اكثر منه الفهم في الحال كما ان الكلام من قولنا افهم ايضا هو كذلك واما
بعد التقييد بالعلم فلا ريب اشار اليه الشارح فانه ليس غرضه الفرق بين صيغة المضارع والماضي بل مراده
هو الفرق بما يدل على ان المراد هو الفهم في الجملة وبين ما يدل على انه الفهم في الحال فلذا قيد اولا بالعلم
ولم يقيد ثانيا الا انه قال ثانيا افهم ولم يقل يفهم بدون ذلك ذكر العلم لانه اظهر منه في الدلالة على الحال
وان كان الثاني ظاهرا في الحال في الجملة فتامل   الشارح وانتم لا توجبون العقاب به وانما التجويز هو
العفو واما لان الكلام من سببية العقاب وايجاب العقاب به كون الفعل في نفسه سببا لذلك اوجب
له وهو انما يتمشى على قاعدة الحسن والقبح العقليين ولعل الاول اظهر كما يظهر من تخصيصه الايراد بسببية
العقاب فافهم   الشارح قلت معناه انه امر اذا لم يفعل في وجه صار جاريا على رسم العقل ولم يستبعد في مجاري
العادات واكثر في الجواب على التقرير الاول للايراد ان يكون ان سببية العقاب انما هي بحسب ظاهر
النظر الى ما صدر من الشارع من الوعيد وان جاز العفو لا السببية التي لا يمكن تخلف مقتضاها وعلى
التقرير الثاني ان يكون المراد بالسببية السببية باعتبار جعل الشارع ووضعه المستفاد من وعده ووعيده
لا سببية الفعل في نفسه حتى لا يتم الا على قاعدة الاعتزال فافهم   لانه طلب كف عن فعل هو الكف
لا طلب فعل هو ترك وان كان هذا مسند الراجع وهو كذا   الشارح والتحقيق انه ايجاب الكف وتحريم
ان الطلب اما يتعلق بالفعل من حيث هو فعل فهذا ان يكون متعلق الطلب هو تحصيل امر فهو ايجاب واما
ان يتعلق بترك الشيء بعبارة اخرى بالكف عن الشيء من حيث هو الكف او الترك عن هذا الشيء
وهو التحريم بالنسبة الى ذلك الشيء وهو من قولك كف نفسك قد تعلق الطلب بتحقيق الكف وهو بهذا
الاعتبار ايجاب وقد تعلق بالفعل ايضا باعتبار ان الكف عنه مطلوب وهو بهذا الاعتبار تحريم والحاصل
انه ايجاب للكف لانه تعلق بتحصيله وتحريم للشيء لانه تعلق به بالكف عنه فهو ايجاب باعتبار وتحريم
باعتبار اخر ولا محذور فيه ولو حمل كلام المص اي قوله ان كان طلبا للفعل وان كان طلبا للكف

على هذا المعنى فلا حاجة الى قوله غير كف لانه على ذكر ايجاب الشيء هو تعلق الطلب بفعله سواء كان
كفا او تركا او شيئا اخر وتحريم الشيء هو تعلق الطلب بالكف عنه والامتياز بينهما على هذا الوجه حاصل
ولا حاجة الى قوله غير كف بل هو مضر كما لا يخفى فاكتفاء الشارح بكونه غير محتاج اليه ليس على ما ينبغي الا ان
يكون المراد لو انه حمل كلام المص اي قوله غير كف على هذا المعنى بان يكون اشارة الى ان الايجاب انما هو
باعتبار تعلق الطلب بالفعل من حيث هو فعل لا بالكف عنه فلا يكون محتاجا اليه لانه يمكن استنباط هذا
المعنى من قوله وان كان طلب الفعل بدون قوله غير الكف ايضا فلا احتياج اليه مع ما فيه من التكلف
وفيه تكلف كما لا يخفى ولا يخفى على هذا اندفع الاشكال عن تعريف الامر والنهي ايضا لان قولك كف نفسك
عن الزنا شامل امر بالنسبة الى الكف لانه تعلق الطلب بتحصيله ونهي بالنسبة الى الزنا لانه تعلق بالكف عنه
فالامر بالشيء هو طلب فعله والنهي عن الشيء هو طلب الكف عنه هذا في الامر والنهي النفسيين واما في اللفظيين
فالامر هو اللفظ الدال على المعنى الاول اي ما يدل على كون الشيء مطلوبا والنهي هو الدال على المعنى
الثاني اي ما يدل على كون الشيء مطلوب الترك ولا يخفى ان دلالة كف على المعنى الاول اظهر من
دلالته على المعنى الثاني فلذلك يسمى امرا بخلاف قولك لا تزن فان دلالته على الثاني اظهر فتدبر
وان كنت في تردد فيه فنقول ان الامر هو ما يكون على صيغة افعل والنهي ما يكون بصيغة لا تفعل
ودفع الاشكال [illegible] ستذكره في مباحث الامر ان شاء الله تعالى فانتظره واما ما ذكره المحشي في بيان حاصل
كلام الشارح من انه اذا كان المقصود بالذات تحصيل الفعل كان ايجابا وان كان المقصود بالذات ترك
الشيء وعدمه كان تحريما ففي قولك كف نفسك عن الزنا ان كان المقصود بالذات تحصيل الكف كان
ايجابا وان كان المقصود بالذات نفي الزنا لكن انما طلب الكف لانه يحصل العدم في ضمنه لانه المقدور
دون العدم كان تحريما ففي كلام الشارح عليه بعيد اذ ظاهره ان كف نفسك ايجاب باعتبار وتحريم باعتبار
اخر فقد اجتمع الايجاب والتحريم فيه باعتبارين فلا بد من اعتبار الحيثية في تعريفهما كما ذكرنا الا انه ان كان
المقصود بالذات كذا كان ايجابا وان كان المقصود بالذات كذا كان تحريما فان كان كف نفسك مشتملا

فيه

في هذا المعنى كان ايجابا وان كان مشتملا على ذلك كان تحريما لانه على هذا لا يجتمع الايجاب والتحريم
فيه ولانه يقتضي انه لا يكون المقصود بالذات الا شيئا واحدا ولا حاجة الى اعتبار الاعتبار ثم هو
[illegible] وايضا انه ان كف عن الزنا اذ النسبة الى الكف ايجاب سواء كان المقصود بالذات هو الكف
او النفي نعم اذ النسبة الى الفعل كان تحريما لكنه الظاهر ان لا تزن اذ النسبة الى الزنا تحريم سواء كان
المقصود بالذات فيه ترك الزنا او الكف عنه نعم اذ النسبة الى الطلب فيه الى الترك او الكف عنه
كان ايجابا فمناط الايجاب والتحريم هو النسبة الى الكف او الفعل لا تعيين المقصود بالذات ويمكن دفع
هذا بانه ليس المراد بالمقصود بالذات ما هو مقصود بالذات فقط اما اذا لوحظ المعنى الملحوظ فاذا لوحظ
المعنى الذي يعبر عنه بكف عن الزنا كان المقصود بالذات فيه هو الكف واذا لوحظ المعنى الذي
يعبر عنه بلا تزن كان المقصود بالذات فيه هو ترك الزنا هذا في الايجاب والتحريم في النفسيين واما
في اللفظيين فالامر اظهر اذ المعبر عنهما هو المدلول المطابقي للفظ فتدبر وايضا على ما ذكره يلزم ان
يكون ترك الفعل تحريما البتة اذ ظاهر ان المقصود بالذات فيه هو الترك والنفي لا الكف هذا خصوصا
بعد حمل المقصود بالذات على ما ذكرنا لدفع الاعتراض السابق وربما اعترض عليه بعض الفضلاء من
انا لا نم ان الكف بنفسه اي من غير ملاحظة عدم ترتب المكفوف عنه عليه يصير مقصودا بالذات
في نظر احد اذ هو امر اضافي لا يطلب الا باعتبار ما اضيف عليه فلا يخفى انه خارج عن ادب البحث
اذ المحشي في صدد تصحيح التعريف ودفع النقض عنه فمنشأ المنع والاحتمال فلا يتوجه المنع عليه فلو قيل
انا نعلم قطعا انه لا يصير الكف بنفسه مقصودا بالذات لكان موجها في مقابلة وهو كذا وبالجملة فالظاهر
حال ما ذكر في الامر والنهي بلا احتياج الى اعادة فتدبر ثم على ما ذكره ايضا يكون قوله غير كف مفضلا
غير محتاج اليه فقط والتوجيه المذكور ثمة لا يتمشى ههنا كما لا يخفى ويمكن تخصيص الكف فيه بما يكون مقصودا
بالعرض ليندفع المفسدة لكن يصير لغوا محضا لظهور ان الفعل المقصود بالذات لا يكون كفا مقصودا
بالعرض هذا مع عدم انتفاء التعريف به فتدبر   الشارح اذ الواجب المرتضى اي ثبت واستقروا

زال عنه اضطرابه فلا يمكن بالكلية لان ذلك علامة اشتغاله بمشاهدة امر من امور الآخرة كذا
في حاشية ش ووجبت الشمس اي سقطت وغربت قوله تعالى وجبت جنوبها اي سقطت جنوبها الى
على الارض عند نحرها وذلك حين سلبت بقية روحها كذا في بعض الحواشي وان اريد معنى
الكف فنقول ان هذا لا ينتقض ايراده على التعريف اذ انتهاض الكف عنه في جميع الوقت سببا للعقاب
لا يمنع من انتهاض غيره ايضا وهو الترك في جميع الوقت سببا له فكان المراد وتحقيق الحال والايراد
على من ترك الترك وتمسك بالكف بانه لا يجدي اذ كثيرا ما يترك الفعل بلا صدور عنه كف عنه
ولا ريب في تحقق العقاب فيه فعلى مذهبكم ما ذا سبب العقاب فيه فالحق هو المذهب الا ان ما ذكره
لكن سوق البعض كلما تردد ايراد التردد لا يلائم هذا كما لا يخفى على ما قررنا يظهر انه يجيء تفصيل الكلام
فيه ان شاء الله تعالى او اقول هذا ايضا لا يتحقق ان يعاقب به لم يرد النقض لكن تفسير الالفاظ
في التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة غير جايز كما في حاشية ش والعجب ان هذا غير جايز في حل
انتهاض الفعل سببا للعقاب على ما ذكره جايز فلا تغفل وايضا يلزم الكذب على اي حال لانه
لا شك في صدور الايعاد وقع على فعل او ترك وانهم يقولون ان كل شيء اوعد عليه يجوز العفو عنه في العفو
يستلزم كذبه تعالى على ما ذكرتم فلو لا ان الوعيد مقيد بعدم العفو يلزم ان لا يجوز العفو لم اذ لو عفي لزم
كذبه تعالى فلو لا التقييد المذكور يلزم الكذب التي بناء عقدهم سواء كان هذا التعريف منعكسا
وتحقق الوعيد على ترك جميع الواجبات ام لا اذ لا شك في تحققه في ترك البعض وهو يستلزم كذبه تعالى
لو لم يقولوا بالتقييد المذكور الا ان يتمسكوا بالجواب الاول الذي ذكرنا من حديث الانشاء
وهو كلام اخر فتدبر وكذا لو قيل انه يتحقق اه اذ الظاهر ان هذا يدفع النقضين معا لا الثاني فقط
كما هو ظاهر العبارة يكون بالنسبة اليه واجبا فلا ينتقض طرد التعريف به او بالعكس فلا ينتقض
عكسه به واذا شك في ذلك لم يتعلق به الحكم فلا يكون واجبا عليه فلا يخاف على تركه فلا ينتقض
طرد التعريف به وفيه انه قد يحصل الخوف في صورة الشك ولا بالغفلة عن الاصل وهو يكفي لانتقاض

التعريف

التعريف وقد يجعل بعضهم صورة الشك نقضا لعكس التعريف بانه اذا كان واجبا في نفس الامر وشك
المكلف في وجوبه فلا يخاف من تركه ما لم يثبت عليه وجوبا فلا يصدق عليه التعريف وهو ايضا مندفع
بهذا الجواب ولا يرد عليه ما اوردنا ومنه يظهر ان ما فعله الشارح اولى فافهم ومع العلاوة
الثانية لا يخفى ان في هذا الترجيح اذ لا ضرورة في عدم الرجوع ثم الله جل شانه كما ذكره المحشي الش
نص الشارع به او بدليل المراد ونص الشارع بدليل الذم ما يدل على ذم المخالف الشارع مطلقا من غير
خصوصية حكم بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الا غير ذلك من الايات
وقوله وذلك لانه اشارة الى وجه تقييد الذم في التعريف بالشرع اذ لا وجوب عندهم الا بالشرع فلا
ذم الا من جهته وهو ظ بان الموقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوره واللازم من التعريف
توقف تصور الوجوب على تصور الذم فاين هو من الدين والجواب ان المراد اه ان شارح
الشرح حمل كلام المنتهى على وجهين لابطال التعريف لو كان المراد نفس اهل الشرع احدهما انه مستلزم الدور
لان الغرض من هذا التعريف سواء كان حدا او رسما هو معرفة وجوب الفعل والتحرز بحصول
هذه المعرفة مستلزم للدور لانه على هذا التقدير لا بد لاهل الشرع العلم بوجوب شيء ما لم يذموا تاركه ولا
يمكنهم ذم تاركه ما لم يعلموا وجوبه وهو ظ فالدور انما هو باعتبار الغرض من التعريف اي الحكم بكون
شيء واجبا لانه في نفس التعريف ولا يخفى ان هذا انما يلزم لو كان الغرض من التعريف معرفة
اهل الشرع اما لو كان مراد معرفة غيرهم وانهم يعرفون الوجوب من جهة اخرى فلا يلزم دور ولا محذور
فيه كما اشار اليه شارح الشرح وثانيهما انه لا يصح تحديد الوجوب بهذا وهو ظ وكذلك لا يصح ان يكون
رسما لان الرسم وان صح بتابع الماهية في الجملة لكن لا يصح بتابع متأخر عنها زمانا انما افهم ما ذكره وقد
يجعل قول المنتهى والرسم اه تتمة للوجه الاول بان يحمل على ان الرسم وان صح بتابع الماهية لكن لا
يصح بتابع لها لا يتحقق العلم بتحققه الا بعد العلم بتحققها كما نحن فيه فانه عرف الوجوب بذم
اهل الشرع ولا يتحقق العلم بذم اهل الشرع في شيء الا بعد العلم بكونه واجبا وحينئذ لا يصح التعريف

تابع لا يتحقق الا بعد العلم بتحقق الماهية كما في ما نحن فيه فانه عرف الوجوب بذم اهل الشرع ولا يتحقق الذم
في شيء ما لم يتحقق العلم بالوجوب فيه وفيه ظ انه ليس جميع الرسوم كذلك فلا يرد عليه ما سوى ما ذكر ان هذا انما
يلزم لو كان الغرض معرفة اهل الشرع للوجوب ولا نسلم ذلك لكن حمل عبارة المنتهى عليه بعيد جدا كما لا يخفى
اما حمل كلامه الاول ايضا على هذا الوجه فبعيد ايضا واما ما اورده المحشي من ان الغرض من معرفة كون
الشيء واجبا ليس ان يذم تاركه بل ان يفعل وجوبا ففيه انه اه ان الغرض كل من الامرين فيمكن
ان يكون قول الشارح الشرح فيذم تاركه على سبيل المثال وايضا يمكن ان لا يكون غرضه ان الغرض
هو الذم بل ان الغرض من التعريف ان يعرف ان اي فعل واجب وبعد ذلك يتحقق الذم فغرضه
بيان تأخر الذم عن معرفة الوجوب حتى يلزم الدور وبالجملة الامر فيه هين بعد لزوم الدور اي شيء
كان الغرض واما خلاصته ايراده بعد تجريده عن المناقشة في تعيين الغرض فلا يرجع الا الى انه لو كان
الغرض من التعريف معرفة الا معرفة اهل الشرع لا يلزم دور وهذا قد اشار اليه شارح الشرح بقوله
نعم لو قصد اه فلا ايراد عليه وليس افادة غيرها ذكره وهو ظ واما ما ذكر في العلاوة فان كان مراده عدم
امكان حمل عبارة المنتهى على ما ذكره شارح الشرح فتم وان اراد ان حمله عليه بعيد فلا نزاع فيه فتأمل
ولو سلم اعتبار خصوص الحال فالمطلقة دائمة الصدق فعند وقوع الذم في الحال في وقت
يصدق عليه في جميع الاوقات انه ما يذم تاركه في الحال ان تحققه انما هو في وقت وقوع الذم
فافهم فالمراد ما يصلح ان يذم هذا هو الحق اذ الظاهر انه لم يعتبر في الوجوب وقوع الذم كالمتم الكاتب
الحمل على الصلاحية والاستحقاق او على ما ذكره الش من التعميم في الذم فافهم ولا يخفى ان الكل
كلام المنتهى على ما ذكرنا من الوجهين في تقرير كلام شارح الشرح وتوجيه كلام المنتهى يندفع هذا كما
لا يخفى وانظر ان مراده اه انه اه لا يذهب ان من تعريف الواجب ما يذم تاركه شرعا
لا يلزم ان يكون الوجوب هو نفس الذم حتى يلزم توقف الشيء على نفسه على تقدير كونه تحديدا بل يجوز
ان يكون ان الوجوب هو كون الشيء بحيث يذم تاركه شرعا ولا محذور ح لان كون الشيء بحيث

يذم

يذم تاركه لا يتوقف على الذم اذ هو مقدم عليه انما يستلزم تحقق الذم في وقت ما فلا يلزم توقف الشيء
على نفسه اه الا من انه اذ اعرف الحسن بما يمدحه الناس لا يلزم ان يكون الحسن هو مدح الناس بل هو
كون الشيء بحيث يمدحه الناس الا غير ذلك من الامثلة فتأمل وعدم مساعدة اللفظ لهذا
التوجيه كانه باعتبار ان الاصل من الدور هو معناه المتعارف لا توقف الشيء على نفسه وان كان قد يطلق
عليه ايضا وايضا قوله ولو توقف الوجوب عليه لدار يابى عن هذا بل كان الظاهر ان يقول فلو كان الوجوب
هو الذم او فلو حد الوجوب بالذم في اه الا الظاهر حمل كلام المنتهى على تقدير التحديد زعم توقف الوجوب
على الذم باعتبار انه جزء الحد لانه حمله على تحديد الوجوب بالذم وح يندفع عدم مساعدة اللفظ والتوجيه
ولا يرد عليه سوى ما اشرنا اليه من التوقف وان حمل على انه رسم لا يخفى ان محذور الشق لكن
محذور هذا الشق يلزم على الشق الاول ايضا فهذا التوجيه لا يليق بدفع ما اورده على كلام المنتهى
بتمامه هذا ثم لا يخفى انه بعد حمل كلام الاول على ما ذكره المحشي او ما ذكرنا من الوجه الاخر يمكن حمل قوله
والرسم اه على ما ذكره شارح الشرح من الدور باعتبار الغرض فيكون حاصله انه لو كان حدا يلزم
توقف الشيء على نفسه او الدور وان كان رسما يلزم الدور باعتبار الغرض فتأمل ولعل الباعث
له انه لا يليق ان الكف فعل ذلك الفرق اذ لعل الش ذكر ذلك على سبيل المثال ولا يجب ايراد جميع
الامثلة وليس مراده انه يحتاج اليه لادخال الموسع بناء على مذهب المختار بل كانه اراد انه لا يحتاج اليه
بناء على مذهب المخالف فتدبر لا يحتاج فيها اذ يصدق في الصورتين ان تركه في الجملة سببا ينتهض
سببا للعقاب كما سبق وهذا الايراد هو الكلام الذي وعده المحشي هناك وفيه تأمل كان وجه
تأمل زعم حرمة ترك الاذان مطلقا او تردده فيه واني لم اقف على ما نقله من الحاكين في كلام اصحابنا
حتى انظر في اطلاقه او تقييده ولعله اخذه من كلام الجمهور ثم لا شك في حرمة ترك كل شيء بقصد
الاهانة ولا اشكال معه كما ذكره المجيب فان شك زائدا عليه ما نقله من الحاكين على الاطلاق الخ
ما ذكره في تارك السنن والاذان في الاذان ان يقع اذ انا نامة في كل بلدة بحيث يتحقق به اظهار شعائره

الاسلام عرفا واجب كفاية والمندوب ما زاد عليه والله اعلم   غير ما يجئ انه المختار وذلك
لان المذهب المختار هو مجرد وجوبه على الكل وسقوطه بفعل البعض واما ثبوت الاثم على الكل بتركه
بفعل البعض فلا يخلف هذا التوجيه فهذا التوجيه مذهب اخر غير المذهبين المشهورين لتحقق توجيه
قول القاضي على الوجه المذكور ويلزم منه تعين اذا وجه كلام القاضي بان تحقق الوجوب في صلوة
النائم لكنه سقط والمعروف ثم من وجوب الساقط فيلزم عليه ان يقول ايضا بثبوت الاثم على الكل في
الواجب الكفاية وسقوطه بفعل البعض اذ لا فرق بينهما ان لم يبين انه اظهر فيتقرر به المذهب بالقول
في الواجب الكفاية بهذا الوجه لازم لذلك التوجيه لكلام القاضي فتدبر   ان اكثر المتصدين لحل الشرح
لا اعرف هو لا الاكثرين فان السيد الشريف قد نطق بالصواب ورجح كلام المحشي على ما وجه المحشي حيث
قال قوله اي يجب الذم ان اراد وجوب الذم بالقياس الى المكلفين يعلم قوله ان الذم على ترك
الواجب بالقياس اليهم ولا شك ان ذلك على تقدير علمهم بتركه وان كان اراد بالقياس الى الشارع
فلا وجوب عليه ولا منه ويمكن ان يفسر وجوب الذم بالمعنى اللغوي اعني الثبوت وان كان بعيدا جدا
ولو لم يتعرض للذم في الوجوب وجعل الضمير في لفظ يسقط المذكور في المتن ثانيا راجعا الى الذم لا الى الوجوب
لكان اوضح او اذا اعتبرت بالوجوب الساقط بالفعل لاجل العذر حتى جعلته من افراد الواجب
فلا يقدح تعريفه بقوله فيه لم يقصد بالذم الساقط على فرض الكفاية بان ان الغير فيصدق عليه انه يذم تاركه
ويندرج في الحد ولا حاجة في ذلك الى قوله بوجه ما كما في الحال في الموسع فالقيد يتدرك لكن والحق انت
خبير بانه قد تكلم ههنا على وجه لا يتصور احسن منه واما شارح الشرح فقرر توجيه الكلام على هذا الوجه حيث قال
ان المحشي جعل الضمير في يسقط الوجوب الذم على معنى ان تارك الكفاية مستوجب الذم وكذا تارك
الموسع في اول الوقت ولكن سقط وجوب ذمه في الكفاية بفعل البعض الاخر من المكلفين وفي الموسع
بفعله في الجزء الاخر من اجزاء الوقت وكما لا يخرج مثل صلوة النائم لسقوط الوجوب عن كونه واجبا لا
يخرج تارك مثل الكفاية لسقوط وجوب ذمه عن كونه مستوجبا للذم فيدخل في الحد وان لم يقيد بقوله بوجه

ما هذا الكلام

ما هذا الكلام فيه ان ذمه على الوجوب من يجب وما ذا يجب انتهى ولا يخفى انه موافق لما ذكره السيد الشريف
والمحشي الا انه حمل يجب على ليتوجب والسيد حمله على المعنى اللغوي وقال انه بعيد والمحشي ذكر كلا من
الاحتمالين لكن يرد عليه ان بعد حمل الوجوب على هذا المعنى لا يتوجه قوله والكلام في ان ذمه اي وانما توجه
لو كان المراد به معناه الظاهر كما اورده السيد الشريف في تقدير الابدال ثم قد وجه الكلام على هذا الوجه
الا انه اسقط في تقرير مراد المحشي لفظ الوجوب وقرره على وجه موافق لما حمله السيد اولا ثم قد تعرض
لفظ الوجوب وحمله على وجه لا طائل تحته وكره ثم الكلام صاحب التردد ولم يصل الى المقصود كما لا يظهر
بالمراجعة اليه   اذا ترك واجب حاصل ان الواجب هو ما يكون تاركه مذموما بوجه ما بسبب تركه ذلك الترك
نفسه والواجب الكفاية كذلك فان تاركه مستحق للعقاب حين عدم قيام الغير بسبب تركه نفسه لا لترك
شيء اخر بخلاف الصلوة النائم مثلا فان تاركها لا يذم بسبب تركها اي بنفس خصوص تركها هذا الا
وانما يذم بسبب تركها حال اليقظة وترك الصلوة حال النوم غير ترك الصلوة حال اليقظة فلا يلزم
من الذم في الثاني الذم بالاول فلا يلزم ان يكون الصلوة حال النوم واجبة هذا او ورد عليه بعض
المحققين ان ترك الكفاية حال ظن المكلف قيام الغير به مغاير لتركه حال ظنه عدمه ولا يذم بالترك
الاول وانما يذم بالثاني فتامل وايضا فمن نذر صلوة ركعتين في هذا اليوم ان قدم زيد فيه فان تركه
لما قبل قدومه وبعده ترك واحد لا يتغير بالاعتبار اعني قدوم زيد وعدمه فيصدق عليها قبل
قدومه انها ما يذم تاركه بسبب تركه الذي هو تارك لها بوجه ما فتدبر انتهى لا يخفى انه قد اخذ الكفاية مطلقا
من غير تقييد بحال او اريد ادخالها في التعريف فلذلك قيد بقوله بوجه ما ولا شك في انه يصدق
عليه التعريف حينئذ لان تاركه يذم بوجه ما وهو حال عدم قيام الغير ولم يؤخذ مقيدا بحال حتى يلزم عدم
صدق التعريف عليه على ما ذكره في الايراد الاول وايضا الصلوة المفروضة حال عدم قدوم زيد لا يذم
تاركها بسبب تركها اصلا وانما يذم لو ترك الصلوة حال قدومه وهو ليس ترك الصلوة حال عدم قدومه
بل انما هو ترك الصلوة حال قدومه واين هذا من ذلك فيندفع الايراد الثاني لانا نقول

اذا اخذ ما صلوة الجنازة حال ظن المكلف قيام الغير فلا شك انها واجبة عليه بناء على المختار
ولو فعل وجب عليه نية الوجوب مع انها لا يصدق عليها التعريف اذ تارك الصلوة حال
ظن القيام لا يذم بذلك الترك اصلا وانما يذم بالترك حال ظن عدم القيام وهو مغاير لها كما ذكرنا
من المغايرة في ترك الصلوة حال النوم وعدمه اذ لا فرق بينهما اصلا ولا يلزم مما ذكرت الا صدق
التعريف عليه اذا اخذ مطلقا وهو لا يكفي فانه اذا اخذ مقيدا ايضا بحال ظن القيام يكون واجبا ولا
يصدق عليها التعريف الا ان يقال الواجب في التعريف هو صادق على جميع افراد المعرف في الجملة وهو
حاصل ههنا وما صدقه على كل فرد بحسب اخذه فليس بلازم فلا يضر عدم صدق التعريف على الكفاية
اذا اخذ مقيدا فتامل فيه وايضا على ما ذكرت وان اندفع لزوم كون الصلوة المذكورة قبل قدوم
زيد واجبة لكن يلزم انه اذا اخذ تلك الصلوة مطلقا من غير تقييد بحال القدوم وعدمه يكون واجبة
اذ يصدق عليها انه يذم تاركها بوجه ما وهو حال القدوم فيبقى نظير الايراد الثاني في الكلام الا ان يلتزم
ذلك ويقول ان المعرف اعم من الواجب المطلق والذي يصير واجبا بشرط كالمثال الذي ذكر
وح يصير مثل الحج ايضا اذا اخذ مطلقا من غير تقييد بعدم الاستطاعة داخلا في التعريف ولا يبعد فيه
فتامل اولى ان يقال ان المقصود من هذا التعريف هو ان يعرف خصوص كل واجب واجب فالمراد
بما يذم شيء خاص يذم تاركه والشيء الخاص فيما نحن فيه هو الصلوة حال عدم القدوم وهي ليست
بواجبة ولا يصدق عليها التعريف والصلوة حال القدوم وهي واجبة ويصدق عليها التعريف واما
اذا اخذ تلك الصلوة فلم يتعرض بخصوصها حالها فلا يصدق عليها التعريف لانها ليست شيئا
خاصا بل تحتمل شيئين فيندفع الايراد الثاني راسا فتامل   لا يخفى ان دلالة الامر ايضا لا دلالة
فيه على وجوب القراءة في الصلوة بل فيه امر بالقراءة في الجملة وهو كذا   المحشي هذا التقسيم اي للحكم باعتبار
الفعل الذي هو متعلق الحكم فانه ينقسم اولا الى هذه الاقسام وباعتباره ينقسم الحكم ايضا وفي قوله
للحكم اشارة الى ان هذا لا يختص بالواجب على ما ذكره بعضهم بل يشمل النفل ايضا كذا في الحواشي

ثم قال

المحشي يخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة انه لا فرق بين الواجبات والنوافل فلو قدر لها وقت
معين محدود وصح ايضا بان وقته تمام العمر كان فعله في ذلك الوقت اداء سواء كان نافلة
او فريضة وان لم يعين له وقت محدود او لا غير محدود بل قيل انه يجب عليكم او يستحب لكم ان تفعلوا
هذا الفعل ولم يتعرض لوقته اصلا علم بدليل العقل او بالدليل الشرعي اجمالا ان وقته تمام العمر
لم يتصف بالاداء فمدار الاتصاف بالاداء وعدمه هو التصريح بالوقت وعدمه ليس لخصوصية
الفرض والنفل فيه دخل اصلا فذكر المحشي النوافل انما هو على سبيل التمثيل واما بناء على انه لو وجد فرض
لم يتعين وقته هو الكن يبقى الاشكال بانه اذا لم يصرح بوقت واجب او مندوب لكن ثبت
امارة دالة على ان وقته ذلك الوقت المحدود فلا شك انه يتصف بالاداء مع انه لا يصدق عليه
انه قدر له وقت صريحا ولا يندفع ذلك الا بان يقال انه لا يوجد شيء كذلك بل كلما كان وقته محدودا
فقد عين وقته صريحا ثم اذا كان وقته تمام العمر فقد يصرح به وقد لا يصرح به وعند التصريح كان اداء وبدونه
لا يتصف به فلا اشكال فليتامل ويمكن ان يكون النظر المحشي الى ما نقل عن بعضهم من انهم خصوا
هذا التقسيم بالواجب وكانه حمل التقدير على التقدير الحقيقي الذي يجب فعله فيه وح يخرج جميع النوافل
ولا حاجة الى التخصيص الذي ذكره المحشي ولا يلزم ايضا الحكم الذي سيذكره المحشي كما لا يخفى لكنه
بعيد فتامل   المحشي كالزكوة اه لا يخفى ان مراده ان وقت الزكوة شرعا هو عند حولان الحول فاذا
عين الامام قبله شهرا لاداء الزكوة لمصلحة لم يكن ذلك اداء فلذلك اورد بقوله شرعا لا زوال
صدق عليه انه ما فعل في وقت المقدر له لكن لا يقدر ذلك له بحسب الشرع بل او يشكل هذا بان
الامام لا يحكم بشيء من عند نفسه بل كلما حكم به كان من قبل الشرع فلو عين وقتا كان التعيين من قبل الشرع
فلم يخرج بقوله شرعا ويمكن الجواب بان المراد بالتقدير الشرعي هو تعيين الشارع بخصوصه في اول الامر
بان يقول وقت ذلك الشيء هو ذلك الوقت لا يشمل تعيينه الاجمالي ايضا وهو ان يحكم بما يراه الامام
مصلحة فاتبعوه ولا شك ان الوقت الشرعي بهذا المعنى للزكوة هو عند حولان الحول ثم قد يجوز

ايضا انه لو اخذ الامام وقتا اخرى عليكم اتباعه والمراد هو المعنى الاول فلا اشكال فتامل وربما
قرر ناظر لك بانه لا حاجة الا ما ارتكبه شارح الشرح والمحشي من اخذ قيد الحيثية وانما يحتاج اليه لو كان
الشهر الذي عينه الامام هو عنده حولان الحول ولا يلزم فرض ذلك بل للمكلف حيث قدره والاظهر
ان يقال انه لا فرق بين ما لو قدر شخص فيتحقق وقتا قبل الوقت الشرعي مثل قدر زيد قبل الظهر وقت صلوته
فلا يقال شرعا لصدق عليها انها فعل في وقتها المقدر او لا فيقوله شرعا يخرج امثال ذلك واما قاله شارح
الشرح من ان ذا كلام المص انه احتراز عما اذا عين المكلف لقضاء الموسع وقتا وفعله بعد فرد عليه
او لا انه لا اشعار في كلام المص بما ذكره بقوله او لا اذ هذا الوقت الذي عينه المكلف ليس وقتا
اولا بل الوقت الاول هو ما عينه الشارع فلا حاجة الى قيد الاولية لا يجب ان يجعل الاول في
ان يكون اولا بالنسبة الى المعنى حتى يكون ذلك او لا اذ لم يعين ذلك المكلف وقتا سابقا عليه
ويحتاج الى وقت اخر بل يجب كذا وهو ان يكون اولا لم يقدر له وقت سابق عليه بالنسبة الا ذلك
المكلف فلا يحتاج الى قيد شرعا وثالثا انه اما ان يكون ذلك الوقت الذي عينه المكلف لقضائه
جزء من الوقت الذي عينه الشارع له ام خارجا عنه فعلى الاول لا فرق بينه وبين ما ذكره الشارح
على توجيه الاثابة رانه لعقد ذلك في القضاء والمص اعتبره في الاداء فاي ترجيح لذلك بالنسبة
الا ما ذكره المص بل الكلام هو الاعتبار بالنسبة الى الاداء كما لا يخفى وعلى الثاني فلا وجه للتقييد بالموسع
اذ لو كان وقت القضاء شرعا مضيقا ايضا وقدره المكلف وقتا خارجا عنه يجيء فيه ما ذكره فتامل
في النسبة عرفه الانشرعي اي القائل هو الفاضل الابهري وكان غرضه تصحيح ان هذا الحكم ليس
شرعي وانه ليس باداء اما الثاني فقد صحح بانه لو كان الشهر الذي عينه الامام قبل حولان الحول لم يكن
اداء لانه ليس في وقته المقدر شرعا لكنه يقوم   عنده وبنا بما ذكره المص على هذا التقدير
واما اذا كان في اخر الحول او بعده فهو اداء اعتبارا بليس لنظر المص الا هذا التقدير وهذا يوافق ما ذكره
في توجيه كلام المص واما الاول فقد وجهه بانه عرفي الانشرعي وكان بناء على ما زعم ان كل ما يحكم به الامام

لايجب ان يكون مستنده الا الشرع بل قد يحكم بامور عرفية يكون مستنده الا العرف فاذا راى المصلحة
يجب العرف في تقديم الزكوة يحكم به ولا يكون ذلك من قبل الشرع فيخرج بقوله شرعا فتامل واطلاق القضاء
على الحج الذي يستدرك اه وذلك ان حجه بسبب الشروع صار وقته مضيقا فلذلك يطلق القضاء
على الحج بعده ولا ينافي ذلك كون وقته جميع العمر لانه لم يقع الشروع فتامل   فان قلت النوافل اه قد ظهر مما
ذكرنا سابقا اندفاع هذا الايراد لان المراد بالوقت المقدر هو الوقت الذي قد صرح بانه تمام العمر كما
يستفاد من الحديث المذكورة فظهر الفرق فتامل   اقول يمكن المناقشة اه يمكن ان يقال انه لا حاجة
الا نصب دليل وامارة شرعية يعلم منه كون وقته جميع العمر بل اذا لم يعين خصوص وقت لحكم العقل
البتة بان وقته تمام العمر اذ لا يجوز ان يكون خارجا عنه ولا يجوز ايضا ان يكون خصوص وقت معين
والا لوجب التصريح به فيكون وقته تمام العمر البتة فاذا كان تقدير الوقت بهذا النحو لم يتصف
بالاداء واما اذا كان من جانب الشرع الا صريحا او بنصب امارة شرعية تدل عليه فيتصف به والنوافل
المذكورة من قبيل الاول والقضاء من قبيل الثاني فاندفع المناقشة فتامل   في الحاشية وذلك
لان المقدر له اه كان هذه الحاشية ليست منه لانها متعلقة بقوله اما فيهما اشكال اه ولا يندفع بذلك
او بقوله اذ المراد الخ من التقدير تقديره وتعيينه اه على الوجهين لا يخفى ولا ايهما على الاول
فلان ايراد هذا الاشكال لا يتوقف على التشكيك بان المقدر له في القضاء والاداء بمعنى واحد لان
القضاء بمعنى بعض اوقات العمر في الاداء ايضا يكون كذلك فيرد الاشكال وذلك لان
السائل ادعى ان تعريف الاداء يصدق على النوافل ايضا لان لها وقتا مقدرا اولا والمحشي
اجاب من هذا بان التقدير المذكور في تعريف الاداء بمعنى التقدير من اوقات عمر المكلف
فلا يتناول النوافل ودفع بتوجه الاشكال بانه اذا كان التقدير بهذا المعنى لا يصدق تعريف
الاداء على الزكوة مثلا وكذا ان ورود الاشكال لا يتوقف على شيء اخر اه بل يرد على الجواب من
غير اشكال واما على الثاني فحاصل ان المقدر له في التعريفين بمعنى واحد في تعريف القضاء بمعنى بعض

الاوقات العمر البتة لان وفيه بعد الاداء فيكون في تعريف الاداء ايضا بمعنى بعض الاوقات
العمر فهذا تاييد لما ذكر من معنى التقدير وقوله فيرد النقض اه اشارة الى ما ذكره في اصل الحاشية
والفاء للتعقيب او التفريع اي اذا كان المراد بالمقدر له هو ما ذكرنا على ما ابديناه فيرد النقض
اه وليس المراد ان ورود النقض متفرع على ما ذكره قبله كما هو ظاهر وعليه بناء الوجه الاول
وفيه ان وقت القضاء في الواقع يكون بعض الاوقات لكن لا يجب ان يكون المراد من التقدير
في تعريفه هو هذا المعنى حتى يستدل به على ان المراد في تعريف الاداء ايضا هو هذا وايضا يرد على الوجهين
انه ليس في هذا الكتاب حديث مقدر له ثانيا في تعريف القضاء اه وهذا التحبيب الاالتي انه وان لم يذكر في
تعريفه في هذا الكتاب لكنهم قد يذكرونه ويعرفون القضاء بما فعل في الوقت المقدر له ثانيا وتنظر
المحشي انما هو الى ما ذكروه وهو بعيد اولى ان تنظره الى ما ذكره المص من ان القضاء ايضا فعل
في وقته المقدر شرعا لكن غير الوقت الذي قدر له اولا وهذا بعيد فتامل .   ويمكن الجواب عنه
بان المقدر اعم اه وعلى هذا فالنوافل التي حكم الشارع بخروجها يلزم ان لا يكون مقدرة بالنسبة الى
شيء من المكلفين بل يكون وقتها جميع العمر بالنسبة الى جميع المكلفين ولا يخفى ما فيه من التعسف
والاظهر ان يقال ان المراد بالوقت المقدر ما قدر وعين من اوقات عمر المكلف اي عين حده اوله
معا وحينئذ فيلزم ان الواجبات التي وقتها العمر لا تسمى اداء اصطلاحا وانما يطلق الاداء فيما
يتصور فيه قضاء فهذا الايسمى اداء ولا قضاء ويمكن حمل قول المص يخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل
على هذا اي يخرج النوافل التي وقتها تمام العمر وانما خصه بها لان اكثر ما هو من هذا القبيل من النوافل
لا ان الاخراج مخصوص بالنوافل فقط لكن حكمه بتقدير قضاء الظهر باعث عن ذلك الا ان يحمل
على المذهب الغير المختار كما ذكره بعض او يقال انه مسامحة في المثال والظاهر من هذا ان يحمل النفي
على ان يكون ببعض العمر فكلمة ويدخل النوافل ايضا في الاداء ولا يلزم اشكال اصلا وهذا مطابق
للفظ المتن وهو موافق لما ذكره العلامة الحلي به وغيره من المحققين واما ما ذكره سابقا من

اخراج النوافل والواجبات التي لم يصرح بوقتها لتخصيص هذه الاقسام بالا يكون وقته مقدرا
بهذا بعيد وان كان اظهر ما ذكره المحشي فتامل   في الحاشية والصادرة في الدليل اه فيه بحث لان مراد
شارح الشرح بقوله لو لم يناقش اه فيه الاستدلال على كون الاعادة مقابلة للاداء حتى يلزم القضاء
بل مراده ان تعريف القضاء يشعر بكون الاعادة قسما من الاداء ولو لم يناقش في اطلاق الفاعل
اما لو نوقش فلا يشعر بذلك بل يتوقف على تحقق الاداء وان كان الاداء شاملا لما كان هذا التعريف
ايضا شاملا لها والا فلا فتامل   اي بلا عذر او خلل وان كان لخلل فقضا البتة اما اذا كان لعذر
فكذلك انه ايضا اعادة وليس بقضاء مع انه يصدق عليه تعريف القضاء لكن الكلام انه لم يتحقق مثل
اي الاتيان بشيء في خارج وقته لطلب فضيلة فلا اشكال ويمكن ان يقال ان اشتراك الوجوب
زمانا ضيق [illegible] ان لو لم يتحقق لكن الشيء واجب عليه الفعل في صورة الاعادة في خارج الوقت
لعذر لم يكن كذلك فيخرج هو بقوله استدراكا ويكون ذلك ايضا واخلالها اخرجه المص بقوله واعادة
المؤداة خارج وقتها فتامل   فهي داخلة في القضاء هذا اذا كان الاعادة لخلل اما اذا كان
لعذر فيشكل القول بكونه قضاء بل الظاهر انها اعادة على مصطلح بعضهم او ليس بقضاء ولا اعادة
على اصطلاح المص وعلى هذا يمكن ان يكون قول المص خارج وقتها ظرفا للمؤداة لا للاعادة وبهذا
ويكون اشارة الى هذه الصورة كما ذكره شارح الشرح فتامل   فان اطلاق القضاء عليها
مجاز وقد صرح به المص العلامة ايضا لكنه حكم صريحا كما ذكره المحشي وقد عرفت توجيها الكلام المص يخرج
جميع النوافل من هذا التقسيم لا يلزم الحكم فتذكر   في صورة السهو مسامحة وكذا في صورة النوم
المص مع المحقق من فعل قال تقديم متعلق بالعمد كما هو اكده لعدا اه العمد من السهو في
الشرح وعلى عبارة المتن يجعل متعلقا بالعمد او تقييدا ابتداء انتهى وفيه انه لا يجوز ان يكون
متعلقا بالعمد لكان قوله او فعل كالنوم لان التاخير عمدا مع النوم لا يجتمع فالصواب ان يقال ان
في كلام المص ايضا يكون تقييدا عليه واما تقسيم سهوا فكانه وقع سهوا بل الظاهر ان المص قدمه عمدا

[illegible]

لئلا يتوهم ذلك فتدبر ثم ان الحكم بتمكن المسافر عن فعله او لا بناء على رايهم من جواز الاتيان بصوم شهر رمضان في السفر والا على رايتا من عدم جوازه فلا فرق بينه وبين الحائض اصلا فتامل انتهى
ان فعل النائم والحائض وكذا القضاء عن الميت ثم لا يخفى ان في التعريف المتقدم من الكاكى اذا استدرك ما لم يسبق وجوبه على المستدرك بحيحه ايضا ولكن ان يقال في توجيه تعريف القائل ان المراد بالوجوب على المستدرك اعم من ان يكون ثابتا عليه او ساقطا بالعذر ولا شك في تحقق الوجوب بهذا المعنى بالنسبة الى النائم والحائض لكن القضاء عن الميت لم يصدق عليه التعريف ويمكن التزام عدم كونه قضاء خارجا من جميع تلك الاقسام فتامل اما ما قال بانها واجبة حال النوم انه لا يخفى ان النزاع مع هذا القائل لفظى ان هذا اقرب باللفظ اذ لا شك ان من قال بانه لا يجب حال النوم والحيض اراد انه لم يجب عليه ان يفعل في الحال بحيث يترتب الاثم على تركه فيه ولا ينكر وجوبه عليه بمعنى وجوب ان يفعل بعده لانه المال لكن الظاهر ان مراد من قال بالوجوب على النائم والحائض هو ما ذكره المحشى ان القول بالوجوب عليهما بان يفعلها حال النوم والحيض لا يصدر عن العاقل فالظاهر ان النزاع لفظى كما ذكرنا فتدبر ثم بينها بحيث وجه الكلام ما سبق له وجوب على المستدرك ان يكون قد سبق واجب عليه وفات وح ليستدرك ما فات على هذا المذهب لم يكن كذلك اذ الواجب عليه على هذا هو ان يفعل في الحال وهو لم يفت فلم يكن استدراكا كيف ولو كان هذا استدراكا لالزم ان يكون من اول الصلوة عن اول النظر وقتها بعده بساعة مستدركا لما سبق له وجوب فيكون قضاء فهذا التعريف لا يصح الا على راى من قال بانه واجب حال النوم بان يفعل فيه فلهذا ذكره انتهى وحكم بضعفه فتامل قوله ومن قال بوجوبها بامر جديد الخ وذلك لانه لو وجب صلوة النائم حال النوم لوجب اما فعلها في حال النوم وهو باطل عنده هذا القائل او فعلها بعده وح لم يجب القضاء بالامر الجديد بل بالامر الاول اذ على هذا الفظ الاول الدال على وجوب الصلوة شامل للنائم ايضا لكن بان يفعلها بعد النوم وهو قول بوجوب

وجوب القضاء عليه بالامر الاول فمن قال بوجوب القضاء بالامر الجديد ينبغى ان يحمل انه لا يجب الصلوة عليه حال النوم اصلا بل يقول بوجوبها عليه بعد النوم بامر جديد فتدبر ومن قال بانها واجبة بالاول قال بوجوبها لان القضاء على النائم على هذا كان واجبا بالامر الاول على مذهبهم فهو يقول ان الخطاب الاول شامل له ايضا لكن لا بان يصلى حال النوم بل بان يصلى بعده وهو معنى وجوب الصلوة على النائم على المذهب فتدبر في الحاشية فلا يرد ان الامر في الخلاف بالعكس من ذلك كان بناء هذا على ان يفرض ان من قال بالوجوب بعده قضاء لا يكون واجبا قبله فعلى هذا من قال بالوجوب بامر جديد يقول بوجوبها لانه وقع امر جديد دال على وجوبه بعد النوم فيجب ان يكون المراد انه يقول بوجوبه لو وقع امر جديد ومن قال بوجوبه بالاول قال بعدم وجوبه لانه لو وجب بالاول لوجب اداء ايضا والمفروض هو وجوبه بعد النوم فقط فتامل فان قلت فهذا كيف يجامع الاجماع على وجوبه بعد النوم وكيف يصح في مذهب من قال بوجوبه بالاول قلت باعتبار ان من قال بوجوبه بالاول قال بوجوبه لو لا انه فلا اشكال فتدبر ويمكن ان يحمل ان يكون منشأ الخلاف ح بالعكس بناء على ان من قال بوجوبه بالاول ينبغى ان لا يقول بوجوبه لان الامر الاول لم يتعلق بالنائم كما قد ثبت فلم يجب عليه بالامر الاول واما من قال بوجوبه بامر جديد فيقول بوجوبه كما ذكرنا هذا والوجهان بعيدان جدا اما الاول فلما ذكرنا فيه من الاحتياج الى الفرض المذكور واما الثانى فلان عدم تعلق الامر بالنائم اولا ثم لا يجوز تعلقه به بان يفعل بعد النوم على ما ذكره المحشى فح يمكن ان يكون واجبا عليه بعد النوم بالامر الاول وانه على هذا يرد الاشكال على من قال بان القضاء بالامر الاول لانه كيف يوافق الباقين في وجوبه بعد النوم الا ان يحمل المراد ان وجوبه بعد النوم اجماعى اما لو لم يكن اجماعيا فانه على منشأ الخلاف لوجه بهذا الطريق هو العكس بان يتوهم ان الامر الاول لا يجوز تعلقه بالنائم وح يحمل كما ذكرنا واما على الوجه المذكور في الاصل فلم يصح لكن بعد وقوع الاجماع علم ان من قال بان

القضاء بالامر الاول جوز تعلقه بالنائم ولا اشكال هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بالمرام قلت ايقاع الفعل في حال النوم هذا انما هو اذا كان صدور الامر قبل النوم فح التكليف بايقاع الفعل في زمان النوم جائز والنوم انما هو بالمكلف لا اشكال ح اما اذا كان وقت صدور الامر نائما فلا يصح التكليف ح ويكون بمنزلة التكليف بشرط النوم فافهم واما اذا كان التكليف الغافل هذا انما يلزم اذا كان وقت صدور التكليف نائما اما اذا لم يكن ح نائما بل نام بعده وقت وجوب الفعل فلم يلزم تكليف الغافل ولا باس بكونه واجبا عليه حال النوم كما لا يخفى فان قلت ان ركوة الصبى قد قدمت هذا على رايهم وقد ذهب اليه البعض على انا ليحل وكذا تقديم صلوة الليل اوله كذا غسل الجمعة في الخميس عند علمائنا والحق هو القول بجواز التقديم وما ذكره في الجواب تكلف وكيك لا ينبغى ارتكابه فتامل وهذا انه قد لا يعلم المصلى انه اذ لا يجب ان يعلم المصلى خصوص البعضين بل ينوى ان بعضا منها اداء وبعضها قضاء وان لم يكن عالما بخصوصها ثم لو نوى في كل بعض اذ اداء او قضاء ثم لو كان مراد المحشى هو ذلك ح فيبقى احتمال ما ذكرناه ثم اعلم ان لاصحابنا في هذه المسئلة وهى انه اذا ادرك ركعة من الصلوة في الوقت ثلثة مذاهب احدها وهو المشهور بل ادعى الشيخ عليه في الخلاف الاجماع انه يكون الجميع اداء نظرا الى ما تواتر من ادرك من ركعة الصلوة فقد ادرك الصلوة وثانيها التوزيع وان ما وقع في الوقت اداء وما وقع في خارج قضاء لوجود معنى الاداء والقضاء فيهما وقد اشير فيهما الى الوجهين وثالثها كون الجميع قضاء واختاره السيد المرتضى ره على ما نقل عنه نظرا الى ان اخر الوقت انما هو لاخر الصلوة فاذا لم يقع فيه اذ لما فقد وقع في خارج وقته فيكون الكل قضاء فتدبر فلازم شرعا وللاثم وان لم يسقط عنه في الواقع بحيث لو ظن ثانيا عدم قيام الغير به وارتفع ظنه به لوجب عليه ان يفعله فتامل اذا لم يقم به غيره في ظنه فانه يعلم منه انه اذا قام به غيره في ظنه فلا اثم وهو المراد فافهم يسقط الواجب من الكل اى لا اثم عليه بناء على ما ذكره المحشى فافهم الوجوب

على الجميع من حيث لا يخفى مخالفة هذا المذهب وعدم ابتنائه على معقولية راسا يجوز ان ينصب الشارع امارة كان يجعل فعل البعض بمنزلة فعل الكل فاذا تحقق سقط من الباقى من غير نسخ انتهى وقيل بل الواجب على البعض واختلف في هذا البعض فقيل هو البعض كان وقيل هو بعض يشهد الشيء كالصلوة الجنازة في شأن وقيل البعض معين عند الله مبهم عندنا كما اذكره انتهى العلامة والمشهور منهم هو الاول قال ح هذا جواب سايل اه اعلم انه يمكن تقرير هذا الايراد بوجهين احدهما ان الواجب العينى لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط فيختلفان في الحقيقة لكن الوجوب العينى متعلق بالجميع فلا يكون الواجب الكفائى كذلك بل متعلق بالبعض والا يلزم ان يكونا متوافقين في الحقيقة هذا هو مراد من حيث قال بعد ما نقله المحشى عنه متصل بقوله فيختلفان لكن الاول متعلق بالجميع فلا يكون الثانى كذلك والا اتفقا في الحقيقة انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا وثانيهما انهما يختلفان في السقوط وعدمه على ما ذكره فيختلفان في الحقيقة لكن العينى واجب فلا يكون الكفاية واجبا حينئذ وهو ليس مراد المحشى كما ينادى به قوله ولهذا لم يذكران بازاء المنقولة فتامل فان القتل للردة والقتل للقصاص ظاهره ان المراد ان القتلين متوافقان في الماهية مع ان الاول لا يسقط بالتوبة دون الثانى والانسب ان يجعل المراد الوجوب القتل للردة ووجوب القتل للقصاص متوافقان في الماهية مع ان الاول لا يسقط بالتوبة دون الثانى فتامل قال في شرح الشرح انتهى المحقق انه يمكن ان يحمل ان السائل لم يدع او لا ان شيئا من افراد الواجب العينى لا يسقط بفعل البعض حتى يمنع بما ذكره انتهى من ان الواجب المعين على زيد يسقط بفعل عمرو بل مشى لا يرد انه لو كان ان بعض الواجبات العينية لا يسقط بفعل الغير فهذا اعارضه وبينه فانه لا يرد انه يجب ان يكون جميع الواجبات كذلك والا يسقط بفعل البعض وذلك ان ما ذكره انتهى لا يصلح لطبق في السؤال ثم هو ليس ان يرد نقضا عليه فلذا ذكر انتهى بانه يحمل هذا الاشكال هذا ولا يبعد ان يحمل انه ان مراد السيد من الواجب على الاعيان هو ان يكون شيء واحد واجبا على كل واحد من اشخاص متعددة وذلك انه لا يسقط عن شخص ان يفعله

شخص اخر كالصلوة مثلا وليس مراده من الواجب على الاعيان هو الواجب العيني مطلقا فانه تحول

فتامل اقول ويمكن ان يجاب ايضا انه بنا على ما هو الحق من ان الواجب جنس للواجب

العيني والكفاية وليس خارجا عنهما عارضا لهما والا لو سلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة

الجنسية ايضا فلا يلزم ان يكون الواجب الكفاية واجبا لجواز ان يكون الجواب عرضيا لافراده

فتامل ولا يذهب عليك ان هذا الجواب انما هو اذا قرر السؤال على الوجه الثاني ولو قرر على الوجه

الاول فنقول بعد ما ذكره المحشي من ان الاختلاف في طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف

في الحقيقة انه لو سلم ذلك فالمسلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة النوعية دون الجنسية ايضا

ولا نم ان التعلق بالجميع تمام حقيقة الواجب العيني حتى يلزم ان يكون الكفاية بالجميع ولو سلم

ولو سلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة الجنسية ايضا يقول انا لا نم ان التعلق بالجميع من ذاتيات

الواجب العيني بل يكون عرضيا له لم لا يلزم ان لا يتعلق الكفاية بالجميع ولو سلم انه ذاتي للعيني

فلا نم انه يجب ان يكون ذاتيا للكفاية ايضا بل الكفاية متعلق بالجميع لكن التعلق بالجميع عرضي له

فتامل اقول على هذا كان النزاع نفي لفظ انه كذلك ولا فائدة في النزاع في ذلك فتامل

وقد يجاب عنه بان من قال انه قد يعترض عليه بانا لا نم ان تعلق الوجوب اولا بالبعض المبهم

وان تعلق الاثم ثانيا بالجميع غير معقول بل انما كما يشهد به الملاحظة الصحيحة ان القصد اولا تعلق

بالوجوب على البعض منهم والغرض هو صدور الفعل عن البعض منهم اي بعض كان لكن لما لم يكن

الاثم غير المعين معقولا تعلق القصد ثانيا باثم الجميع لو تركوه ولا يمكن انكار ذلك فضلا عن ان

لا يكون معقولا فتامل فصار الحاصل ان القول انه يلزم انه لم يتعلق القصد اولا باثم غير

معين حتى يدعى انه غير معقول بل تعلق اولا بطلب الفعل وصدوره عن بعض مبهم كما ذكرنا

ويلزم منه تعلق القصد ثانيا باثم الجميع لو تركوه ولا نقول لا دعا عدم معقولية ذلك بوجه اخر فتامل

واراد بالدليل الذي يؤول به انه القطع هذا احق لكن يرد على قول الشارح فانه انما

بجوازان

من

من القطع الدليل انه لا يمكن القاطع من الدليلين اما الدليل الاول فلكونه قطعيا واما الدليل

الاخر فلانه كلام الله تعالى ويجب حمله على ظاهره او ارتكاب تاويل ولا يمكن تركه بالكلية الا ان

يكون على سبيل التنزل يعني لو لم يكن دليلنا قطعيا لوجب التاويل جمعا بين الادلة كيف والحال

انه قطعي فتامل فيكون الامر يجوز تعلقه بواحد مبهم اي حقيقة والا فلا نزاع في جواز التعلق

الامر بواحد مبهم ظاهرا كما صرح به تحقيق اما اولا فلانه قد نقل عنهم اي على المذهب الرابع واما على المذهب

الثالث فنقول انه لا تخيير حقيقة بل ظاهرا فقط فلئن قوله والتعيين يوجب ان لا يجزي لو اتى

بالاخر فان ثم قوله والتخيير يوجب ان يجزي انه التخيير الحقيقي يوجب ذلك لا الظاهري فتامل

اقول واما ثانيا فلان لهم ان يقولوا انه اراد بالمعنى الذي قررتم هو ان يكون كل واحد

منها مخيرا فيه من حيث انه واجب ولو اتى باي فرد لاتى بالواجب وبالمعنى الذي قررناه هو ان

الواجب واحد لكن المكلف ايضا مخير فيه بمعنى انه يسقط به الواجب لانه فرد من افراد الواجب

هذا والظاهر ان هذين الايرادين واردان على سبيل البدل لا على طريق الجمع كما فعله المحشي

وذلك لانه ان اراد المحشي بقوله ان التعيين يوجب ان لا يجزي لو اتى بالاخر انه يوجب ان لا

يجزي اتم لا بعنوان انه واجب ولا انه يسقط به الواجب فيرد الايراد الاول فقط لا الثاني

لانه لا شك ان التخيير باي معنى كان يوجب ان يجزي الاخر في الجملة فهو ينافي التعيين على

ما ذكره وان اراد به ان التعيين يوجب ان يجزي لو اتى بالاخر من حيث انه واجب على ما ذكره المحشي

في دفع الايراد الاول فح يندفع الايراد ويرد الاعتراض الثاني وهو ان التخيير بالمعنى الذي ذكرتم

يوجب ان لا يجزي لو اتى بالاخر من حيث انه واجب واما التخيير بالمعنى الذي ذكرنا فيوجب ان

يجزي في الجملة لا من حيث انه واجب والاجزاء في الجملة لا ينافي التعيين بالمعنى المذكور انما

المنافي له الاجزاء من حيث انه واجب فتامل قال ما هو مجهول للامر والمامور كليهما هذا كما ترى وكانه

سقط من القلم او الاصح ما هو هذه العبارة وقعت في حاشية الابهري بدون لفظ كليهما

وهو ايضا ظاهرة كما ترى والاظهر ان بدل الواو ولعله سقط الالف من القلم فلا تغفل لان الواجب

فيهما غير معلوم بالنسبة الى المامور هذا على مذهب من قال انه معين عند الله ولا يختلف وكذا على

المذهب الاخر وهو ان الواجب ما يفعله المكلف فيمكن ان يقال ان هذا التعيين هو علم المكلف بان

كل ما يختاره ويتعلق ارادته به هو الواجب عليه كاف في التكليف فلا يكون مبهما لا يجوز التكليف

به بل المكلف به معين عند المكلف لا ابهام فيه فتامل ومتعلق التخيير في الاخرين ليس كذلك لا

يخفى انه على الاخرين ليس تخييرا حقيقة اما على مذهب من قال ان الواجب معين لا يختلف فلانه لما كان

الواجب معينا لم يكن تخييرا انما اطلاق التخيير باعتبار ان ذلك باختيار المكلف واراده فكل

ما تعلقت ارادته به يجب ان يفعل لكن لا يمكن في الواقع ان يتعلق ارادته بغير ما عين وجوبه

عند الله فهو غير لازم ان يقال كل ما تعلق ارادتك به من هذه الاشياء وجب عليك ان تفعل واما

على المذهب الرابع فلان الواجب هو واحد معين لكن اذا اتى بالاخر ايضا يسقط الواجب واطلاق

التخيير بهذا الاعتبار فح لا يتم الدليل عليهم وانما يجري الدليل لو كان واجب مخير فيه حقيقة وليس

كذلك بناء على المذهبين فتامل في ابطال المذهب الثالث والرابع قد عرفت ما يمكن به ابطالهما

عن الثالث ولو سلم انه على هذا المذهب ايضا مبهم مع وجود هذا التعيين لا يخرج عن الابهام

نقول هذا الايراد مسلم لكن ما زاده بقوله ولا يندفع بالجواب الذي سيذكره مردود بانه يمكن

اجراؤه فيه اذ لا شك ان هذا الواجب ليس مجهولا من كل وجه حتى لا يصلح التكليف به معلوم

بالنوع المذكور بل نقول ان هذا الجواب يمكن اجراؤه من جانب من قال بانه واحد معين عند الله

لا يختلف ايضا لان الواجب على هذا لا يكون مجهولا للمكلف من وجه بل يعلم باعتبار انه واحد

من تلك الاشياء المعلوم معين عند الله وليس ايضا تكليفا بالاطلاق باعتبار انه لا يعلم

خصوص ذلك الواجب حتى يفعله الا انه انما يكون كذلك لو لم يكن غيره مسقطا له اما اذا كان غيره

مسقطا له فلا باس بالتكليف به ثم يرد على المذهبين ان الدليل يجري فيهما والجواب مشترك بينهما

والما

واما عدم جريان الجواب من جانبهما فبطل فلو اكتفى بقوله فلان هذا الدليل يجري في ابطال المذهب

الثالث والرابع لكان اسلم انه يمكن المناقشة فيه ايضا على المذهب الثالث فتدبر ذكر المكلف

بالكسر وقع على سبيل الاستطراد وليس كذلك بل كان ان يكون يوجب علم المكلف بالمكلف به

يتم مدعى المستدل وهو ابطال مذهب المتكلم كذلك بوجوب علم المكلف ايضا به يثبت ذلك اذ على

مذهب المتكلم لم يكن المكلف عالما بالواجب لكونه مبهما ولو اريد ان وجوب المكلف علم المكلف

يكفي في مدعاه ولا حاجة الى ذكر المكلف ايضا فيصح جوابه اذا كان كل منهما فعله مقصودا فلا

باس بايراده بل هو الاولى كما لا يخفى ثم ذكر المكلف لو اجرى الدليل في ابطال مذهب من قال

بانه واحد معين عند الله كان على سبيل الاستطراد اذ علم المكلف حاصل على هذا المذهب كذلك

على مذهب من قال انه هو ما يفعله المكلف لان المكلف ثم عالم بالفعل العباد واما في ابطال

مذهب المتكلم فليس على سبيل الاستطراد كما لا يخفى وليس المراد ان علم المكلف انه حاصل بها نفيا

من بنا انه ليس المراد نفي المكلف شرط التكليف والا يلزم الدور بل المراد انه لما كان الغرض

اتيان المكلف بالمامور به فيجب ان يحصل له العلم بكونه مامورا به ولو بعد وقوع التكليف حتى يحصل

الغرض هذا ويجيء منع وجوبه بهذا الوجه ايضا فالوجه ان يقال ان مراد المستدل من علم المكلف

هو تصوره المامور به هذا ان لم يكن شرط التكليف فبعد وقوعه لا شك في وجوب حصوله حتى يصح

ترتب الثواب والعقاب عليه ولولا كلام المحشي فيما يجيء لامكن حمل كلامه عليهما فيما ذكرنا فتامل

اقول هذا الدليل بالذات تعسف انه قد عرفت انه على هذين المذهبين لم يكن تخيير حقيقة بل اطلاق

التخيير على المذهب الثالث باعتبار انه منوط بارادته وفعله فكل ما فعله علم انه الواجب ولم يكن

ان الفعل الاخر وعلى المذهب الرابع واجب معين لكن يسقط بالاخر ايضا وهذا الكلام ليس في شيء

من المذهبين تخيير حقيقة حتى يجري الدليل في ابطالهما فتامل ولا يندفع بشيء من الجوابين

اللذين يذكرهما الظاهر انه اراد الجوابين اللذين يذكرهما في الحل وعدم اندفاعهما لان النقض

والحل لان الكلا انه اراد الجواب المذكورين اللذين يذكرهما في الحل وحصيهم ان النقض
وارد عليه ايضا لان لهما ان يقولا ان هذا الدليل لو تم لدل على وجوب تزويج كل من الخاطبين
ووجوب اعتاق جميع الرقبات وهو خلاف الاجماع هذا اذا كان الاجماع على وجوب احد منهما
سواء كان مبهما او معينا كما واما لو كان الاجماع على وجوب واحد منهما لا على التعيين فيمكن ان
يقال ايضا ان لهما ان يوردا النقض على الدليل بهذا الاجماع وان كان الاجماع في الواقع منافيا
لمذهبيهما المذهبين ايضا لا باس في ابطال الاستدلال فتامل اقول الظاهر انه ذكره كالاحسن
ان تذكر توجيه الدليل والحل الا انه ليسهل لك معرفة ما ذكره المحشي وما تذكره عليه فنقول حاصل
الدليل انه لو كان الواجب هو مفهوم الواحد لا بعينه لوجب ان يكون المخير فيه ايضا هو ذلك وكان
زعم ظهور ذلك او لا نزاع في هذا المذهب ليس المخير فيه الجائز تركه هو خصوص فرد ولا يجوز ترك
الجميع ايضا فيكون الجائز تركه هو احدهما مبهما ثم ان هذين اي احدهما الذي هو متعلق الوجوب
والذي هو متعلق التخيير اما واحد او متعدد ولو قيل ان التعدد غير معقول فالامر فيه سهل اذ
غايته ان يكون ما ذكره المستدل على سبيل التنزل والتسليم ويحتمل ان يكون الترديد بين الاتحاد
والتعدد باعتبار انه هل يكون صدق الواجب والمخير فيه على ذلك المفهوم في ضمن فردين فيكون
متعلقهما واحدا او على التغاير بل يلزم في صورة التعدد من التخيير بين واجب وغير واجب وهو
يرفع حقيقة الوجوب وفي صورة الاتحاد يلزم اجتماع التخيير والوجوب في شيء واحد وانهما
متنافيان فتامل وخلاصة الجواب الاول ان الواجب هو مفهوم احدهما لكن لا نم ان المخير
فيه ايضا هو ذلك المفهوم بل هو خصوص كل واحد ولا يلزم التخيير بين واجب وغيره اذ لم يخير
بين المفهوم وكل واحد حتى يلزم ذلك بل التخيير انما وقع في افراده وهي خصوص المعينات ولا
مفسدة فيه وهذا كما اذا ابي الملازمة على الظهور بزعمه واما لو استدل عليها بنحو ما ذكرنا فنقول
لا نم انه ليس المخير فيه الجائز تركه هو خصوص فرد واحد فقط ولا جميع الافراد ولكن كل واحد من الافراد

المخصوص هو الجائز تركه لا مفهوم اذ تركه انما يكون بترك جميع الافراد وهو غير جائز فتامل حاصل
الجواب الثاني انا لا نم ان المخير فيه ايضا هو مفهوم احدهما لكن لما تعدد افراد احدهما فكان الواجب
هو احدها لا في ضمن فرد والمخير فيه يتحقق في ضمن اي فرد مفهوم احدها اذا تحقق في ضمن اي فعل كان الواجب
واذا تحقق في ضمن الفرد الاخر كان هو المخير فيه كما لو اوجب احد الشيئين وحرم الاخر فان احدهما
اذا تحقق في ضمن الفرد الذي فعله كان واجبا وفي ضمن الفرد الاخر كان حراما فالتخيير بين الواجب
وغيره بهذا الوجه لا محذور فيه فالواجب على كلا الجوابين يكون هو خصوص الافراد وعلى
الجواب الثاني يكون هو المفهوم المتحقق في ضمن الفرد نعم الجواب الاول نظرا الى ان المفهوم
احدهما لا يجوز تركه لانه انما يتحقق تركه بترك جميع الافراد وهو غير جائز فجعل المخير فيه الجائز تركه
هو خصوص كل واحد وفي الجواب الثاني نظرا الى انه يمكن ترك المفهوم ايضا في الجملة اذ ترك
الطبيعة يتحقق في ضمن ترك احد افرادها في الجملة فلذلك جعل الواجب هو المفهوم في ضمن بعض
الافراد والجائز تركه ايضا في ضمن فرد اخر فيصدق على المفهوم انه يجب فعله في الجملة ويجوز تركه
في الجملة ولا محذور فيه فقوله وذلك الى الذي بيان للجواب الاول وقوله تعدد ما صدق عليه اشارة
الى الجواب الثاني يعني ان تعدد ما صدق عليه احدهما اذا قلنا انه يتعلق به الوجوب والتخيير يلزم
كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا حتى يلزم مفسدة ولا يكون صحيحا على ما ذكره المستدل بل يكون
متعلقهما متعددا ولا محذور في ذلك ولما اشتهر انه مفسدة الشق الاول وهو لزوم التخيير
بين واجب وغير واجب قال والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز انما الممنوع هو التخيير
بين واجب بخصوص معين وغير واجب كذلك وهيهنا لم يكن كذلك فتامل هذا هو الوجه في توجيه
على مذاق من يجعل الكلام جوابين وفيه بعد لان العادة في هذا الكتاب هو انه اذا ذكر جوابين
يذكر ما يكون اشارة اليه وهيهنا لم يفعل ذلك بل الظاهر من سوق العبارة ان تمام الكلام جواب
واحد ويجيء توجيه اخر فانتظر والقول بوجوب مفهوم احدها اما قوله هذا لكن الحكم لا يتعلق

على ما يجيء واما على راي من نفى وجوده فلا يمكن ان يقال انه على هذا الراي وان لم يكن الكلي موجودا لكن
لا شك ان معه وجود فرده يحصل له نفس امرية بها يتمايز من الكليات لم يوجد لها فرد اصلا ونحن نقول بمجرد
ذلك لا يصح تعلق الوجوب به فيجب على المكلف ان يحصل هذا الكلي في نفس الامر وذلك بان يفعل احد الافراد
فلا اشكال وعلى راي من يقول ان الطبيعيات ليست موجودة بوجود افرادها بالذات لكنها موجودة
بالعرض يمكن ان يقال ايضا ان الوجود بالعرض كاف لتعلق الوجوب بالكلي فيجب على المكلف ان يجعل الكلي
موجودا بالعرض بان يفعل احد افراده ولا محذور في ذلك هذا لكن شيء من الوجهين لا يصح من
جانب الحكم لانه صرح بان الامر بالكلي لم يجز لا مطابق له لامتناع وجوده في الخارج وبناء على هذا الوجه
كما يمنع تعلق وجوب بمفهوم الكلي كذا يصح تعلق الامر بمفهوم الكلي ايضا فظاهر ان هيهنا لا يوافق ما ذكره هيهنا
فتامل فوجوده عبارة عن وجوده ان اراد انه يجب على المكلف تحصيل فرد معين لهذا المفهوم فظاهر
البطلان وان اراد انه يجب عليه تحصيل فرد منتشر له فلم كان كذا لم يكن الكلي موجودا في الخارج لم
يصلح لان يكون متعلقا للوجوب فيعود الكلام فيه ايضا ولا يندفع الاشكال الا ان يقال ان الواجب
ليس تحصيل فرد معين ولا تحصيل مفهوم احد الافراد ايضا بل الواجب تحصيل واحد من تلك الافراد
على سبيل البدل ولا فرق بين ان يكون الواجب هو مفهوم احد الافراد او يكون فعل هذا الفرد
او ذلك الفرد على سبيل البدل فتامل ثم لا يخفى انه بناء على هذا التوجيه يكون متعلق الوجوب
بالمفهوم هو وجوب تحصيل فرده كما صرح به المحشي فيما سبق بتعلق الوجوب بالفرد والمخير فيه ايضا هو الفرد
فح لا بد من التمسك بما ذكره في الجواب الثاني على ما قرره المحشي وهو ان الوجوب يتعلق بالفرد على
سبيل البدل على ما اشرنا اليه انفا فكل ما كان واجبا كان الاخر مخيرا فيه فلا يكون هذا صحيحا من جانب
الحكم لانه ذكر جوابين وبناء على هذا التوجيه لا يكون الا جواب واحد فالاظهر ان يقال ان الكلام ورد للجواب
الاول على مذهب من قال بوجود الكلي وذكر الجواب الثاني بناء على مذهبه ولا اشكال فتامل
والجواب الثاني مبني على ان كل واحد الخ لا يخفى ان الكلام حينئذ مسوقا لما ذكرنا لكن ما ذكره

بينها بوجوب احدها لا خصوص الافراد وان المناسب لما يجيء منه الامر بالكلي امر بجزئه المطابق
له هو ذلك فتامل ويعرف وجها اخر لما قاله وهو ان الجواب الاول مبني على الملازمة والثاني
منع بطلان التالي في الشق الاول فتامل ثم هذا الذي بني عليه الجواب اه هذا بناء على ما قرره
واما على ما قررنا من ان في الجواب الثاني ايضا كان الجواب هو مفهوم احدها فلا اشكال وليس توجيها
اخر ولا بنى على الحق كما لا يخفى ولا يتوهم ان هذا ايضا مذهب اه حاصله انه على ذلك المذهب ان الله
تع يعلم ما يفعله المكلف فاوجبه بعينه عليه وهنا على هذا ما لم يوجب الله شيئا معينا بل اوجب الفرد
عليه بعنوان انه لو فعل هذا كان الواجب عليه وان فعل ذلك كان هو الواجب وذلك بالنسبة
الى جميع المكلفين على السواء ولم يوجب شيئا معينا على احد منهم وان علم ما فعل كل احد هذا الا
ما قررنا من ان الواجب مفهوم في ضمن المفرد الفرق ظاهر لانهم لا يقولون بالمفهوم اصلا بل الاتفاق
الوجوب بالفرد المعين فتامل اشارة الى ان الشق الثاني وهو ان يكون متعلقهما واحدا غير معقول بل
الصحيح هو الشق الاول وهو ان متعلقهما متعدد ودفع المحذور اللازم بقوله والتخيير بين واجب
اه والاحسن في العبارة ما قلنا من ان المراد ان هذا باطل من ان يكون متعلقهما واحدا حتى لا يجوز ذلك
بل يكون متعلقهما متعددا ولا محذور فيه فتامل ثم ان المراد من الاباء عن ان يكون واحدا انه لا يصح
لا يكون واحدا اوانه ظاهر ان تعدد ما صدق عليه احدها لا ينافي ان يكون متعلقهما واحدا اذ يجوز
ان يكونا متعلقين باحدها في ضمن فرد واحد فتدبر ويع المفهوم مع قطع النظر عن الفرد ان
اراد به المفهوم بشرط ان لا يكون في ضمن الفرد فظاهر البطلان لان المفهوم بشرط لا ليس بمتحقق
فكيف يصح ان يكون متعلقا للوجوب وان اراد المفهوم لا بشرط المتحقق في ضمن واحد من الافراد
فهو الذي يقول انه ح لا يمكن منع الملازمة الاتي الذي يقول انه لا يمكن منع الملازمة على تقدير كل
عليه هو المفهوم بشرط شيء لانه اذا لم يمكن انكار كون المفهوم بشرط شيء واجبا في ضمن فرد والمخير فيه
في ضمن فرد اخر فلا يمكن انكار ذلك في المفهوم لا بشرط ايضا لان ح لا فرق بين لا بشرط وبشرط الشيء في الجملة

ثم ان المسلم عدم امكان انكار كون المفهوم الا بشرط شيء واجبا ومخيرا فيه فالجلة واما كونه
مخيرا فيه جائز الترك بالكلية فلا بنا الجواب الاول على حمل المخير فيه عليه كما اشرنا اليه سابقا
فلا يلزم حمل الواحد لا بعينه في الجوابين على معنيين كما حمله ويمكن الجواب بان المراد ان منع الملازمة
مبني على حمل الواحد لا بعينه على المفهوم الا بشرط اذ لو حمله في نفسه مع قطع النظر عن تحققه في ضمن
الفرد لا يمكن منع كونه مخيرا فيه بناء على ما هو الظاهر منه من كونه جائز الترك بالكلية فان ذلك
المفهوم الملحوظ كذلك ليس كذلك ومنع بطلان التالي مبني على حمله على المفهوم المذكور اي الا بشرط
اذ لو حمله متحققا في ضمن الفرد فان بعد ذلك لا ملاحظة لحكم العقل باتصافه بكل ما يتصف به الفرد
فاذا اتصف الفرد بكونه جائز الترك اتصف المفهوم ايضا به واما اذا لم يلاحظ تحققه في
ضمن الفرد فلا يمكن وصفه بالمخير فيه كما لا يخفى فعلى هذا الظاهر لما ذكره وجه لكن يرد عليه ان ملاحظة
تحققه في ضمن الفرد ايضا يمكن منع كونه مخيرا فيه بناء على ما هو الظاهر منه من كونه جائز الترك بالكلية
اي في ضمن جميع الافراد ثم التسليم بناء على الحمل على جائز الترك في الجملة فلا يلزم الحمل على معنيين فتامل
لان كون مفهوم احدها واجبا في ضمن فرد آه لو كان هذا مما لا يمكن انكاره فنقول مراد المستدل
هو هذا اي انه لو كان الواجب هو مفهوم احدها المتحقق في ضمن فرد كان المخير فيه ايضا هو ذلك
الا افراد الدليل ح لا يتم الا الجواب الثاني على زعمه فلا يصح ما ذكره انه لو قرر كلام المستدل باي وجه
كان يتوجه الجوابان اذ الحاصل ان هيهنا احتمالين لتوجيه هذا القول يمكن دفع الدليل بكل
منهما اذ ح لا يصح الجواب الا الاول الا ان يق ان المراد انه لو كان الواجب هو المفهوم
في ضمن احد الافراد بان يكون المخير فيه ايضا هو ذلك في ضمن فرد افراده ولا يمكن انكار ذلك
لا يجوز ان يكون الواجب هو ذلك بل يكون المفهوم من حيث فراده وانه لو حمل المفهوم
في ضمن الفرد لا يمكن منع الملازمة بل يكون الجواب الاول ح هو انا لا نقول بثبوت القسم بل
نقول الواجب هو المفهوم من حيث هو لا اشكال ح فتامل   قلت لا يخفى ذلك الاضطراب

في كلام المستدل قد ظهر بما قررنا انه لا اضطراب في كلام المستدل اذ حاصل دليله ان الواجب
هو المفهوم من حيث هو اي لا خصوص فرد سواء كان هو المفهوم في ضمن جميع الافراد او في ضمن فرد
واحد كان المخير فيه ايضا هو ذلك ح اما ان كان يكون هذان المتعلقان احدا او متعددا او ذلك
الترديد انما هو في الاول الذي ذكرنا ان كان التعدد غير معقول في الواقع ولا باس به او بالاعتبار
الثاني الذي ذكرناه من ان الاتحاد باعتبار ان يكون الواجب والمخير فيه كلاهما في المفهوم
في ضمن فرد واحد والتعدد باعتبار ان يكونا ما يتحقق عليه في ضمن فردين فعلى الوجهين لا اضطراب
في الدليل اصلا كما لا يخفى ولا تشويش ايضا في الجواب كما قررنا فتامل   وقوله كلامه في الملازمة بان يحمل
على المفهوم المتحقق في ضمن احد الافراد لم يندفع بشيء من الجوابين بل يصح الجواب تارة بان الواجب
هو المفهوم من حيث هو لا في ضمن احد الافراد والمخير فيه هو ذلك خصوص الافراد وتارة بان الواجب
هو ذلك المفهوم والمخير فيه ايضا هو ذلك لكن صدقهما عليه على سبيل البدل ولا محذور فيه فتامل
ويظهر لك ان اخذ الملازمة في الاستدلال آه يمكن ان يق انه يجوز ان يكون الواجب هو المفهوم
والمخير فيه غيره لا يلزم التخيير بين الواجب وغيره كما ذكره المجيب من وجوب المفهوم والتخيير في خصوص
الافراد اذ لا يلزم ح التخيير بين الواجب وغيره وانما يلزم التخيير بينهما لو كان كل منهما هو المفهوم
لكن في ضمن فردين فكان المستدل تفطن لذلك بالملازمة وقال انه لو كان الواجب هو المفهوم
كان المخير فيه ايضا هو ذلك وكان بين ذلك على التوجيه الذي ذكرنا في توجيه الملازمة كما ذكرنا حق
يلزم ح في صورة التعدد المحذور المذكور وعلى هذا لا يكون اخذ الملازمة مستدركا لم تعد اخذ الملازمة
ايضا يرد عليه ان يراد المراد عنه بوجه آخر لم يتفطن به المستدل فتفطن اقول ويمكن توجيه عبارة
الشرح بحيث يكون تمام الكلام جوابا واحدا كما هو الظاهر بان حاصل الجواب هو ما ذكره في توجيه
الجواب الاول وهو ان الواجب هو المفهوم والمخير فيه الجائز تركه هو خصوص المعينات وقوله
وتعدد ما صدق عليه آه اشارة الى دفع سؤال يتوهم هيهنا وهو ان المفهوم لا يتحقق الا في ضمن

الفرد فاذا تحقق في ضمن فرد يلزم هناك اجتماع التخيير والوجوب في شيء واحد وانه ح وحاصل الدفع
ان المفهوم احدها افراد متعددة فاذا تحقق في ضمن فرد وفعله المكلف تحقق الواجب ح هو الافراد
الاخرى وكذا الحال اذا تحقق المفهوم في ضمن فرد الفرد لا كان تيرهه لزوم التخيير بين الواجب
وغيره اذ التخيير على ما ذكره بين خصوص الافراد والمفروض ان ذلك الفرد واجب والجائز
تركه هو الفرد الاخر فيلزم التخيير بين واجب وغيره فان التخيير بين واجب وغيره بهذا الوجه انما
يكون على سبيل البدل لا محذور فيه وانما المح التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه الامر
في توجيه العبارة ح على قياس ما عرفت وهو ان تعدد ما صدق عليه احدها اذا تعلق به اي بالمفهوم
الوجوب والتخيير بان يتحقق المفهوم في ضمن فرد باجمعين يتعلق بها به الوجوب والتخيير حتى لا
يجوز ذلك بل الوجوب يتعلق بهذا الفرد والتخيير بالافراد الاخرى ولا محذور فيه فتدبر ولا
يخفى ما في هذا التوجيه ايضا من التكلف على ان الجواب عن السؤال المذكور ح هو ان الوجوب
تعلق باصل المفهوم وان تحقق في ضمن هذا الفرد والجائز تركه هو خصوص الفرد ولا محذور في
اجتماعها بهذا الوجه انما المح هو ان يكون خصوص الفرد واجبا وتركه جائز الترك او يكون
المفهوم واجبا وجائز الترك بالكلية وشيء منهما لم يلزم هيهنا ولا يحتاج الى تجشم الجواب الذي
ذكره هذا والانصاف ان عبارة الشرح هيهنا بل في اكثر المواضع مشوشة متعلقة لا يظهر منها المراد
ولا يفيد توجيهها بحيث الا تكثير السواد ولنعم ما ذكره بعض المحشين حيث قال بعد ما اطناب
الاطناب وفتح ابواب الاسهاب في حل هذا الجواب ولقد طولنا النفس فيه لانه من عوائص
الكتاب ومشكلاته ولعقاربه وحياته   وهو مناط الحكم في الكفاية كله توهم ان حصول المصلحة
بهم بناء وجوبه على البعض المبهم اذ لا يطلب شخص بخصوصه بل يحصل الغرض بفعل الاخر ايضا فالوجوب
على المبهم غير معقول فيجب على الجميع فظهر ان حصول المصلحة بهم هو منشأ الحكم بالوجوب على الجميع
في الكفاية وهو موجود في المخير ايضا فيجب ان يكون الواجب فيه هو الجميع لعدم الفارق فتامل

كان التسليم بطل اذ لو لا انه لم يتحقق الاجماع هيهنا لخالفه الخصم وكان لمنه لم يتعرض الشارح في
توجيه الاجماع انه لا بعنوان الاستدلال ولا بعنوان السند فافهم   فان ذلك يقتضي الاجماع
آه هذا يدل على ان الاجماع انما هو على وجوب ترجيح احد الكفوين لا على التعيين بحيث لو اتى
باي واحد منها لاتى بالواجب وهذا بيان ما سبق منه في الحاشية المصدرة بقوله لو كان التخيير آه بحيث
قال اقول دعوى الاجماع في ذلك مم آه وايضا لو كان الاجماع على ذلك فلا حاجة الى التطويل
الذي ذكره المستدل على المستدل بل يكفي ان يق ان ترجيح احد الكفوين واجب مخير آه قد دفع
لا اجماع على وجوب واحد مبهم فيه على ما ذهبنا اليه فيكون في الجميع كذلك فالحق ان يق ان اجماع على وجوب
ترجيح واحد منها بالتخيير وهو يحتمل ان يكون الواجب معينا او مبهما فلا يقتضي لابطال الاول
بان التخيير ينافيه حتى يثبت الثاني الذي هو مذهبه هذا ويمكن ان يق هو ان غرض المحشي ان
ذلك يقتضي الاجماع على التاثيم بترك البعض الغير المعين بعينه ما ذكره سابقا حيث لم يثبت بعيد
دعوى الاجماع المذكور ان الواجب هو الواحد المبهم فيكون التاثيم بترك الواحد الغير المعين من
حيث انه غير معين وفيه تكلف والاولى ان يق ان غرض الشارح هو ابطال مذهب من قال ان
الواجب هو الجميع لان هذا الدليل انما هو مبهم فح يكفي ان يق ان الاجماع هيهنا على التاثيم بترك البعض
لا الجميع اذ لا شك في ان الاجماع وقع على وجوب ترجيح احد الخاطبين لا مجموعهما وهو يقتضي التاثيم
بترك البعض لا الجميع ولا حاجة الى التحقيق ان البعض معين او غير معين حتى يرد ما ذكرنا فتامل
لنسب العلم الى الامر فقط وهو مشعر بعدم وجوب علم المامور فلا يصح من جانب المذهب الاول
لانهم اوجبوا علمهما معا كما يدل عليه الدليل الاول وايضا قيد العلم بالواجب وهو يشعر بان الواجب
غير مختلف بالنسبة الى المكلفين فلا يصح من جانب المذهب الثاني كذا ذكره الابهري ولا يخفى وهن
ان الدليل الاول والثاني ليس على ما قد عرفت ان الدليل الثاني عام فتذكر   ثم تقدم
دليل المذهب الثالث آه ان رجح ما فعله العلامة بان الدليل في الواقع عام فلا وجه للتخصيص

بمذهب خاص ربح ما ذكره الش بان الظ انه ذكر لكل واحد من المذاهب دليلا خاصا به وهو على توجيه
الش كك بخلاف توجيه العلامة لانه على ذلك التوجيه لم يذكر دليلا خاصا للمذهب الثالث
وايضا لو كان هذا الدليل عاما كالدليل الاول فلم يبق بينهما فرق الا بحسب ذكر الخلاف الخ فهناك
ذكره هنا وهو قبيح على انه يجب عليه ان يجعله استطرادا حتى يكون عاما فتامل لان امر الله تعالى
يمكن ان يق ان هذا لو تم لكان اشكالا برأسه ولا تعلق له بكون الواجب هو الواحد المبهم اذ
نقول لا شك ان الواحد المبهم امر متحقق في نفس الامر ولا يمكن تعلق العلم به لكونه مبهما مع انه يجب
علم الله تعالى بجميع الاشياء وهذا الاشكال لازم سواء كان هذا الامر واجبا ام لا والجواب انا لا نم
انه لا يصح تعلق العلم به وابهامه لا يمنع منه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الواجب هو ذلك الخ
كما لا يخفى فالوجه ما قرره الش فتدبر الجواب ان المراد ان علم الامر لا يكون محل النزاع على التصور
ومراده بح ان تصور تصديق المامور به بكونه مامورا به لا يكون شرطا لصحة التكليف والايلزم الدور
على ما سبق وان سلم كونه واجبا يجب حصوله بعد توجه التكليف واما علم الامر فهو شرط لوجود التكليف
وصحته فلو جعل هذا الفرق بينهما زعم المستدل انه يجب العلم للامر فقط وغفل عن وجوب علم المامور
ايضا ولا يخفى وهنه لان الامر اذا كان واجبا وان لم يكن شرطا يبطل مذهبه في كون الواجب واحدا
معينا عند الله ولا اثر للشرطية وعدمها فيه وكانه لهذا تنبه وترك في الحاشية وقال مع ان وجوب علم
المامور بالمكلف به لا ينتهي في ذلك لانه يجب حصول التكليف اما المكلف ولا يجب تصديقه
بل يصح العذاب عليهم بسبب عدم الفهم اذ لم يكن الشبهة مقبولة هذا وفيه بعد تامل اذ لا شك
ان علم الامر الذي يقول انه واجب هو تصوره المامور به لا الفهم فليكن في جانب المامور ايضا
بمعنى التصور واذا حمل على التصور فلا شك في انه يجب حصوله ولو بعد التكليف لاستحالة تكليف
الغافل ويتجه رد النقض على الاستدلال كما لا يخفى ثم تراني يجب ايضا ان تصور المامور ليس شرط
الوجود التكليف وصحته وتصور الامر شرط له واما اصل الوجوب فهما سيان فيه وليس عدم اشتراط

المامور لاجل انه يلزم الدور لعدم لزومه كما لا يخفى بل لانه لا يحكم العقل بلزومه قبل التكليف وفي وقته
انهم لا يق بل اللازم الدور لانه توقف وقوع التكليف على تصور المامور له وتصور المامور قبل وقوع
التكليف عليه ولا دور والحاصل انه يقع اولا التكليف الظاهري وبعد فهم المامور له يتعلق به
التكليف الواقعي فما لم يفهم المامور لم يتعلق به التكليف الواقعي وهو موقوف على تصوره ولم يكن مكلفا
به في الحقيقة اذ استحالة تكليف الغافل تقتضي هذا وبهذا ظهر ان التكليف الواقعي موقوف
على تصور المامور ايضا وما ترى انه في الظاهر ظاهري وقع صدور الخطاب لما توقف على علم الامر فقط
وهو لا ينفع المستدل اصلا تامل ومما قررنا ظهر انه لا يمكن حمل العلم في كلام المحشي على التصور اما اولا فلقوله
ولا لزم الدور الا ان يكون مراده انه ليس شرطا لصدور الخطاب اذ لم يلزم الدور كما ذكرنا وثانيا
ثانيا فلما في الحاشية عنده والثالث فلانه يصير ما ذكره في توجيه الدليل مقتضيا جدا لخلاف ما حمل
على التصور فان فيه تمويه الحيلة كما علم مما ذكرنا فظهر انه ان مراد المحشي في الحاشية السابقة المتعلقة
بالدليل الاول من المعتزلة بها هو ما قررناه هناك من انه حمل العلم على التصور اذ لو حمله على التصور
لم يتبع القطا عنه بينهما والحمل على الكم فتامل في هذا المقام كلام الفحجي ان شاء الله ولم يصدر الكم
حكم الواجب الموسع او هذا الكلام اورده الش العلامة وكانه لم يكن في نسخة هنا لفظ المسئلة
ولكنا وجدنا في النسخ التي رأيناها واما المحشي فكانه لم يكن في نسخته ايضا او تبع العلامة ولم يلتفت
الى ما في النسخة والله اعلم والمص ذكر للاختلاف فيه لم يظهر في بادي النظر حتى يحصل وجه
بعد التامل يعلم المراد والله يعلم لان المبدل منه هو الكفارات او هذا انما يظهر في المبدل واما
اذ الجزء من جزء فيسقط وجوب البدل والبدل منه في الاجزاء الباقية واسباب وجوبها على تقدير
تسليم كون العزم بدلا انما لم يذكره السيد الشريف والواحد منه اذ لا فائدة في منع كونه بدلا بل
مناقشة في اللفظ وذلك لانه ان لم يطلق عليه البدل فلا شك في انه احد فردي الواجب
المخير ويرد انه لو كان كك لوجب ان يبادر الواجب به واليضا التعدد غير معقول بل لانه اذا كان

التخيير بين الفعل والعزم في هذا الجزء الاول اي شي هو وكذا في كل من الاجزاء لانه لا يتعدد مع
كونه بدلا بل الجواب هو ما ذكره اولا فان قلت يندفع به الايراد الاخير لانا نقول ح ان التخيير بين
الفعل وبين مجموع العزمات في تلك الاجزاء ولا محذور فيه الخ قلت على تقدير ان يكون بدلا الخ
يتاتي الجواب بان نقول البدل عن الفعل هو واحد من العزمات في ذلك الاجزاء او مجموعها
ولا محذور في تعدده وعلى الوجهين فالوجهان مشتركان لكنهما خلاف التحقيق والتحقيق ما افاده اولا
فتامل ويمكن ان يق انه على تقدير كونه بدلا يكون منشأ الايراد اشتراك بناء على ان البدل لا يكون متعددا
بمعنى ان يفعل شيئين بدلا عن شي ويكون كل منهما بدلا مستقلا عنه اذ بالشي الاول فرداه بالبدل
ويسقط عنه المبدل منه فلا يصير التالي فكان بينهما مجال ان يتوهم ان تعدد البدل بينهما هذا الوهم
فلا يكون جائزا واما اذا لم يطلق عليه البدل فلا وقع للايراد اشتراك كما لا يخفى ثم كونه بدلا اشارة
الى دفع الايراد والتالي فتامل اي كونه فعلا يسقط به الفرض لا كون وقته اه لانه اذا لم يبق بعض
التكليف اخر الوقت كيف يكون اخر الوقت وقت الوجوب اذ لا وجوب فيه فعلم ان المشار اليه
هو مجرد كونه فعلا يسقط الفرض وذكر العلامة الحلي في النهاية انه نقل عن الكرخي ثلثة مذاهب المشهور
عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة
المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا وحكى عنه ابو عبد الله
البصري ان ادرك المكلف اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض
قال ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى وحكى عنه ابو بكر الرازي ان الصلوة يتعين
بوجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يتضيق وقتها وانت خبير بان ما نقل عن الكرخي في
المشهور ليس فيه التعرض لسقوط الفرض الخ فلذلك ان يجعل المشار اليه هذا هو مجرد كونه نفلا حتى
لا يوافق المشهور اذ لا يوافق المذهبين الاخيرين الخ وح لا يتوجه الايراد الذي اورده المحشي
الخ كما لا يخفى ويمكن ان يق تعلق الوجوب الازلي اه الفرق بين الوجهين انه يقول المراد

بسقوط الوجوب عدم تحقق الوجوب في شانه وهنا يقول انه قد تحقق في الازل وجوب لان
الوجوب من اقسام الخطاب وخطاب الله تعالى قديم عند بعضهم فاصل الوجوب محقق في الازل
وانما يحدث تعلقاته فيما لا يزال فالمراد بسقوط الوجوب عدم تعلقه بفعله ففي الاول يبقى الكلام على
اطلاقه لم يقل بتحقق الوجوب اصلا بل حمل السقوط على عدم التحقق في الشان بناء على النظر الدقيق عنده
وحمل السقوط على ان الوجوب المتحقق لم يتعلق به وانه اقرب بلفظ السقوط هذا غاية توجيه الكلام
فتامل واورد على الكرخي اه هذا الايراد من الش العلامة قال وفيه كون المقدم واجبا مناف لان
وقت الوجوب اخره نظر انتهى وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد هو ان الكرخي يقول بكون
الوقت اخر الوقت فح كيف يكون المقدم واجبا اذ لم يفعل في وقته وح يرد عليه انه ليس فيما نقل
عن الكرخي ولا زيادة ان وقت الوجوب اخره بل يحتمل ان يكون مذهبه ان لا بد ان يفعل في اول
الوقت اليه ثم ان بقي الى اخر الوقت علم ان ما فعله كان واجبا عليه في الواقع وان لم يبق علم ان ما
فعله كان نفلا لكن في الصورتين كان عليه ان يفعل اول الوقت ولا يخفى بعده مع ان سوق
كلام المص يشعر بان الكرخي ممن يقول بكون الوقت اخره في الجملة والاولى ما نقله المحشي بقوله وايضا
وحاصله انه يحتمل ان يكون مذهب الكرخي هو ان وقته كان ما ادى فيه فان فعل في اول الوقت فوقته
هو ذاك وان فعله في اوسطه او اخره الخ لكن ان بقي الى اخر الوقت علم ان ما فعله اولا كان واجبا
عليه وان لم يبق علم انه كان ندبا فلا يلزم في شي من الصور ان يفعله في غير وقته هذا واما ما ذكره
المحشي فليس في مقابل الايراد اصلا وهو ظ وثانيهما ان يكون المراد ان ما ذكره يدل على تحقق الوجوب
بالجزء الاخير من الوقت واذا كان كك فكيف يكون المقدم واجبا ولا يخفى ان عبارة المحشي في
تقرير الايراد يلائم هذا وعبارة العلامة تلائم الاول وح فالجواب هو انه لعله لا يقول بانه لا
تحقق الوجوب الا باخر الوقت بل يجعل ادراك اخر الوقت علامة لتحقق الوجوب وعدمه في الواقع
ودليلا عليه واذا بقي المكلف الى اخر الوقت علم انه كان واجبا عليه اول الوقت وان لم يبق

علم انه لم يكن واجبا عليه ويشعر بهذا قول الش فيعلم ان ما فعله كان واجبا عليه ويمكن ان يحمل ما ذكره
المحشي على هذا اى ان ما فعله فى هذه الصورة الواقع واجب لكن يجب الكفارة نظيره يكون موقوفا
ولا يعلم حاله الا بعد تحقق الجزء الاخير واما لو حمل على ظاهره من ان ما فعله كان فى الواقع موقوفا ثم يتصف
بالوجوب والندب الا بعد بقاء المكلف الى الجزء الاخير فيه حصول الجزء الاخير ان بقى المكلف
فيه يصير ما فعله واجبا وان لم يبق يصير ندبا فظاهر الفساد كما لا يخفى واما ما نقل بقوله واجب فليس فى
مقابل هذا التقرير وهو ظاهر فليت شعرى ان المحشي حمل الايراد على ما يكره واو كيف اعتقد صحة
الجوابين معا قال الش ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم قال بعض المحققين خلو الاجر
عن العزم لا يمنع ثبوته بدليل انه هذا ام لكن الكلام فى الدليل عليه ويجى فانتظر وهذا انما
ينفى الشذوذ الثالث اى لا يبطل مذهب القاضى وهو ظاهر واما الكرخى فقد صرح الش التسترى بعدم كونه
حجة عليه ايضا والظاهر من كلام الش المطلبى عليه ايضا والحق انه ان كان مذهب الكرخى التخصيص
الجزء المتصل من اجزاء الوقت بالاداء فهذا الدليل يبطله وان اذ الم يكن مذهبه التخصيص بل مجرد انه لو
بقى الى اخر الوقت علم ان ما فعله كان واجبا والا نفلا فلا يبطل بهذا الدليل قال كان نفلا
لسقط به الواجب اجاب عنه الش العلامة بانه لو كان نفلا لما صح نية الفرض فى اول الوقت
ولما كان تقديمه افضل ولعل من قال بان الوقت اخره يلتزم عدم صحة نية الفرض اول الوقت
وكونه فعلا للاداء الافضلية كما قالوا فى التسليم وجواب قال ويمكن دفعه بان الكلام فى هذا لا
يحتمل له لان للحنفية ان يقولوا ان الواجب الموسع موقت مثل الزكوة فوقته اخره لكن لو قدم
عليه ايضا لكان مسقطا له وقول الشافعية ان وقته معين هو اول الوقت بحيث لو اخر منه
كان قضاء لا يصلح للرد عليهم لانه لا يسلمونه فيكون المثال موافقا للمقام فافهم ويمكن دفعه بان
بان المراد ان الكلام فى الواجب المؤقت الذى عين الشارع وقتا للاداء اى عين اوله
واخره بحيث لو اتى بعد اخره كان قضاء عند البعض ومحضرا وقته عند البعض الا فى الزكوة

لعيت

ليت كك اذ لم يعين فى الشرع الاول وقت وجوبها وليس الاخره تعيين بحيث لو اتاها فيه كانت
قضاء عند البعض ومحضرا وقتها فيه عند بعض اخر بل يقيد وقتك باشداد العرف كل وقت اداءها
يكون اداء وان وجب الفور واثم بالتاخير فتامل لكنه مناقشة فى المثال تندفع بالتخيير الا
الفصل الحنفية كما لا يخفى على انه نظيره وتشبيه لتصحيح سند المنع اذ لهم ان يقولوا ان لم يكن الزكوة مثالا
لما نحن فيه لكن كما جاز ذلك لم يجز ان يكون التقديم فى امثال هذه الواجبات المعينة الاوقات
الاوقات ايضا جائزا مسقطا للفرض فتامل اقول فيه بحث اذ اعترض عليه بانه على هذا يكون
القول بكون خصوص الجزء الاول وقتا للواجب تسمية محضة لان معنى الوجوب فى وقت كون
تاركه فى ذلك الوقت عاصيا كما مر واذ لا عصيان فى الترك فى خصوص الوقت فلا وجوب فى الخصوص
بحسب المعنى فلا يبقى له نزاع مع المذهب المختار بحسب المعنى وكذا على الشق الدال لا يمكن منع
الاجماع والقطع بوجوبها على جواز التاخير قطعا والا لم يكن الموسع موسعا ويلزم من هذا ان لا يكون
هذا قضاء ولا ينافيه هذا كون كل قضاء عصيانا اذ لا يخفى ان تلك الدعاوى ليست عين المتنازع فيه
بل دعاوى مسلمة مستلزمة للمتنازع فيه فلا فساد فيه اذ كل دليل لا بد ان يكون كك فتامل
والله هو الاول لا الثانى اذ جعل القضاء قسمين بعد ذلك الش والجواب انا نظر ان الفاعل
للصلوة الى اعترض بعض المحققين بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله الواجب اصالة
فالشارع كانه قال اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا للوقت
الضيق فان تركتها قبله فى اى جزء فقد اوجبت عليك العزم على الاتيان بها فيما بعده الى كل
ان التخيير هنا ليس تخييرا ابتداء فيما بين الفعل والعزم كالتخيير بين خصال الكفارة بل الواجب
ابتداء هو الصلوة لكن ان تركها المكلف وجب بسبب تركها العزم المذكور قال وذلك كسببية
تحصيل الظن بوقوع الكفاية عن غيره فى تركه فالصلوة على الميت واجبة اصالة لكن ان تركها لم يخرج
من التكليف الا اذا حصل له الظن بقيام الغير بها وليس فيها تخيير ابتداء بين الصلوة

وتحصيل الظن المذكور بل وجوب تحصيله مسبب عن تركها انتهى ولا يخفى انه لو وجب شئ بحيث
لو ترك الاثم بتركه ومع ذلك وجب عليه بسبب شئ اخر كالصوم الذى يجب بتركه الكفارة فما ذكره
من انه واجب اصالة وليس فيه تخيير ابتداء لم فيه واذا لم يكن كك بل كان له اختيار احد الشيئين
انهما كان ما ترتب عليهما كالصلوة والعزم فليس هو الا الواجب المخير وما ذكره من ان الصلوة واجبة
ابتداء والعزم مسبب عن تركها فما لا يرجع الى محصل بل ليس بين الصلوة والعزم فى الاجزاء الاول
وبين خصال الكفارة تفاوت يجدى فى المقام اصلا فتامل على انه لو كان هذا الجواب صحيحا لما
لزم ثبوت حكم خصال الكفارة فى الفعل والعزم وانما يثبت لو لم يكن الامتثال بخصوصية الصلوة
كذا فى شرح الشرح والظاهر انه لو حمل على المنع لم يستقم جوابا بل يكون هذا لما بعده من قوله ايضا جوابا واحدا
فتامل وليس ارادة الاتيان بكل واجب كان شارح الشرح حمل التصديق فيما هو المشهور
من ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبى على القبول والعزم عليه فانه زعم ان بالعزم يتحقق الايمان
ويحصل لكن الظاهر ان المراد بالتصديق به هو الاعتقاد بحقيقته وصحته وهذا لا يستلزم العزم على فعله
على ما ذكره المحشي بتقديره وليس المراد من كونه من احكام الايمان اشارة الا ان مراد الش من كون
العزم من احكام الايمان كونه من توابعه لانه من لوازمه حتى يرد عليه ما يرد على الشارح الشرح
مرادهم من وجوب العزم فى كل وقت عدم تجويز الترك لا ما هو الظاهر فهمه شارح الشرح وقع
لتتميم التعريف ايضا لان عدم العزم وتجويز الترك فى معنى واحد كما لا يخفى ولا يقتضى صحة التعريف
استلزامه ولعل شارح الشرح حمل قوله فلو جوز على انه ايماء الى دليل وجوب العزم والا لما كان
فائدة يعتد بها فى ذكر هذا التفريع ثم اعترض عليه بان عدم العزم لو كان مستلزما للتجويز كان الدليل
تاما اذ عدم العزم مستلزم للتجويز وهو غير جائز فيكون الملزوم ايضا غير جائز فيكون العزم واجبا لكن
الظاهر انه غير مستلزم فلا يتم الدليل لما يجى فى بحث الاحكام ان الواجب لمعان كذا فيما
رايناه من النسخ هذه الحاشية وحاشية القائل اى الابهرى والقلب لما فيه يدل الواجب فى نفسه

ان

ان الجائز قد يطلق على الشئ بمعنى انه لا يجزم بعدمه كما فى المثال الذى اورده المحشي ويجى تحقيقه
فالمراد بتجويز الترك ان لا يجزم بعدم الترك اى لا يعزم الفعل فيكون بتجويز الترك بمنزلة عدم
العزم ويصح التفريع ثم هذا وخلاصته ايراد المحشي ان عدم الجزم المعتبر فى معنى الجائز هو بمعنى الحكم
لا عدم العزم فيكون المراد بتجويز الترك ههنا هو عدم التصديق بترك الترك اى عدم الحكم بالفعل
فكانه حمل العزم ههنا على الحكم وهو فاسد او المراد ههنا هو العزم والايراد لا الحكم فيه بحث لانه استدل
بعض المحققين على مذهب القاضى بانه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل فاذا مات المكلف فى اثناء
الوقت ولم يفعله ولم يعزم عليه لا يكون اثما فيلزم ان يكون تارك الواجب لا الى بدل غير اثم وانه
يرفع حقيقة الوجوب وايضا لو لم يكن العزم بدلا عن الفعل لزم تساوى الوقت وما قبله فان قبل الوقت
جائز الترك لا الى بدل ايضا وفى الوقت ايضا كك وانه غير جائز ولا يخفى عليك ضعف الدليلين اما
الاول فلانا نقول ان الواجب هو ما يذم تاركه لا مطلقا بل باى وجه كان ونحن نقول لو ترك المكلف
هذا الفعل فى جميع وقته لا الى بدل لكان اثما مذموما وهو تحقيق الوجوب وتحصيله لا يلزم انه لو اتى
تركه فى بعض الوقت لكان اثما مذموما ايضا كما لا يخفى فعدم كونه مذموما فى هذه الصورة لا ينفى
الوجوب على ان بعضهم قد صرح باعتبار جميع الوقت فى تعريف الواجب لعرف الواجب بما يذم تاركه
فى جميع وقته او ينتهض تركه فى جميع وقته سببا للعقاب كما سبق من الش لا وجه لما ذكره الش فان قلت
ان الوقت المقدر للفعل بالنسبة الى هذا المكلف فى الواقع هو ما بقى فيه الا ما بقى منه بعد موته الحكم
وهو كله فيصدق عليه انه تارك له فى جميع وقته لا الى بدل ولا يكون اثما وانه ينفى الوجوب قطعا
قلت المعتبر هو الوقت المقدر له بحسب ظن المكلف واعتقاده ووقت ذلك الواجب عنده
المكلف زيد مما كان فيه فلا يصدق عليه انه تارك له فى جميع وقته بحسب ظنه فلا يلزم ان يكون اثما
ولا يرفع ذلك حقيقة الوجوب ولو لم يكن له ظن السلامة وتركه فلا شك انه اثم فافهم واما
الثانية فلان الفرق بين الوقت وما قبله باعتبار انه اذا اتى به قبله لم يكن صحيحا وان اتى به فيه

كان معصيا واثما بالواجب وان اشتركا في انه لا اثم في تركه فيهما الا في الجزء الاخير فيتدبر فالحق ان
الجواب هو خصوص الفعل وان العزم ليس واجبا من حيث انه بدل لم يدل اذ ترك الفعل
ولم يخطر بباله الفعل ولم يلتفت اليه اصلا فلا اثم في ترك العزم قطعا وكذا اذا التفت الى الفعل
ولم يلتفت الا الاتيان به وعدمه نعم اذا التفت الى ذلك وخطر بباله وجب عليه العزم
من حيث انه بدل عن الفعل على ان بعض علمائنا قد قصد وجوب العزم على هذا الوجه ايضا
ولا وجه وفي اخبارنا المروية عن اهل البيت ع ما يؤيده فتامل من دليل الحنفية منع جوابه
وتقريره انه لو كان واجبا في اول الوقت لعصى من تركه في اخر الوقت وقد اجاب في اوله الجواب ان
ذلك انما يلزم لو تعين وجوبه في اول الوقت كذا في شرح الشرح ولا يخفى ان هذا الوجه احسن واظهر مما ذكره
السيد المحقق بعبارة الشارح وجوابه انه لا يلزم اه هذا لم يعلم من دليل الحنفية والذي يعلم منه
هو الوجه الثاني فقط كما لا يخفى اقول الاولى والاحق ان يقال يجوز ان يكون ضمير عنه راجعا الى الوقت
المدرك ويح لا حاجة الى التبديل له انا نقول هذا بعيد اما اولا فلبعده واما ثانيا فلان الوقت
المدرك المذكور سابقا هو تمام الوقت ولا يصح ان يكون المراد التاخير عنه الا ان يتمحل
واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون قد اخره عن الوقت المدرك ومع ذلك لا يكون عاصيا بان
يكون وقته يجب ظنه انه يدع ما يسع الفعل وان كان الفعل من تمام الوقت الا ان يخصص
بان الوقت المدرك بحيث ظن الموت بعد انقضاء ما يسع الفعل منه او يقدر قوله ايضا بعد
قوله عنه وبالجملة هذا التوجيه بعيد جدا اما تكلف جدا فلم يلتفت اليه المحشي وانما قال الاولى اما
باعتبار ان حروف الصفات قد يجيء كل منها بمعنى الاخر على ما ذكره بعض العلماء واما باعتبار انه
اذا اخره اليه فقد اخره عنه ايضا وبهذا الاعتبارات فتامل الشارح حصل اتفاقا الكلام من كلام المحقق
والشارح ان العصيان اتفاقي سواء مات او لم يمت وقد صرح بذلك بعضهم لكن بعض المحققين
قال اذا لم يمت في العصيان نظر وقد صرح العلامة الحلي ره في النهاية بانه على تقدير عدم الموت لم

مع تحقق العصيان بذا وان الكلام هو القول بالعصيان من هذا القبيل من جامع امراة يظن انها اجنبية
ثم ظهرت انها امراته او قتل رجلا يظن انه برئ ثم ظهر انه قد جاز له قتله كما قيل والاظهر في الكل هو العصيان
فتامل ومن انه لا عصيان في التاخير التأمل فيه مجال نعم اذا الظن النفار فلا عصيان فيه فتامل
الا ان يريد القاضي وجوب نية القضاء فيه كما ستعرف لانه حينئذ ايضا لا يصير النزاع معنويا لانهم لما
اصطلحوا ان القضاء ما فعل خارج وقته الواقعي قالوا ان هذا اداء ووجب به نية الاداء والقاضي
لما اصطلح ان القضاء ما فعل خارج الوقت بحسب ظنه قال هذا قضاء ووجب نية القضاء والحاصل
انه اذا كان النزاع في تسمية اداء او قضاء لفظيا كان الخلاف في وجوب نية القضاء والاداء
ايضا لفظيا لا معنويا اللهم الا ان يقال ان قول القاضي بوجوب نية القضاء ليس باعتبار انه غير الاصطلاح
بل زعم ان القضاء في مصطلح القوم ايضا هو فعل خارج وقته بحسب ظنه بناء على ما ذكره من الدليلين
فالمراد انه لا خلاف مع القاضي في المعنى اذ يجوز ان يكون تسميته قضاء اصطلاحا منه الا ان ايجابه
وجوب نية القضاء وزعم انه على اعتقاد القوم الذي ايضا كك يصح النزاع معه بان القوم لم
يعتقدوا ذلك واعتبروا الوقت الواقعي وما ذكره من الدليلين مدفوع وهو بعيد جدا ويمكن ان
يق المراد انه لو قال بوجوب نية القضاء وانه يترتب عليه احكام القضاء مثلا كان يكون فضيلته
انقص من فضيلة الاداء لكان النزاع معنويا فيه لكنه بعيد اذ لم يقل به احد هذا ايضا بعيد ويرد
على الوجهين ان حديث النية لا دخل له كما لا يخفى او يق المراد انه لا نزاع مع القاضي في التسمية
والاصطلاح فلكل احد ان يصطلح على ما شاء والا ان يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل
احد بوجوب اخذ القضاء بذلك المعنى في النية بل لو وجب قصد الاداء والقضاء في النية فانما
يجب قصدهما بالمعنى الذي اعتبره الجمهور لا ما اعتبره القاضي فانهم فهذا اظهر فما يمكن ان يق في توجيه كلام الشارح
والاولى كما يستفاد من كلامهم ان القاضي زعم ان الفعل في هذا الوقت قضاء وليس ذلك اصطلاحا
منه بل ان زعم في مصطلح القوم ايضا يجب ان يكون كك وذلك لان المعتبر في الوقت المقدر له

في الاداء والقضاء ما يكون بحسب ظن المكلف ومنها صار الوقت بحسب ظنه ما قبل ذلك فيكون
هذا خارجا عن الوقت المقدر له والا فيكون الفعل فيه قضاء ويرد عليه ان المعتبر هو الوقت
بحسب ظن المكلف ما لم يظهر خلافه وبالجملة المعتبر الظن حين الفعل لا قبله وهو ح يعلم ان الوقت
هو الوقت الاول فيكون الفعل فيه اداء وهذا التحرير النزاع بحيث لا خلل فيه فتامل لعدم ظهور
فساد الظن فكان المعتبر في كونه قضاء هو ان يعتقد الفاعل عند فعله انه خارج وقته سواء كان
في وقته الواقع ام لا ففي الصورة المذكورة في الدليل يكون قضاء لاعتقاده انه خارج الوقت
وفيما نحن فيه فيكون اداء اذ الفاعل يعتقد ح ان الوقت وقته وان اعتقد سابقا انه خرج الوقت
فلا عبرة كما ذكرنا فتامل فتدبر ثم لا يخفى ان الدليل الثاني الذي ذكره المحشي كما هو ما ذكرناه في توجيه مذهب
القاضي والجواب الجواب لكن حديث النية على ما ذكره المحشي في المدعى لا دخل له واما ذكرناه بتقدير
الشارح كما اذا اعتقد انقضاء الوقت ان كون الوقت ينقضي قبل دخوله هو متعلق باعتقاده لا قبل
خروج الوقت ويكون متعلقا بالانقضاء اي اعتقد انقضاء الوقت قبل الانقضاء الواقعي فتامل
ومنها ما تركه في جميع وقته باختياره لا يخفى ان الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو الوقت الذي
تركه فيه باختياره لا ما مات فيه ايضا ح يصدق انه تركه في جميع وقته باختياره فيكون عاصيا البتة لانا
نقول المعتبر هو الوقت بحسب ظنه لا الوقت الواقعي وهو ما تركه بالاختيار في جميع وقته بحسب ظنه
فلا يلزم العصيان كما مر فتذكر الشارح لان التاخير جائز ولا تاثيم بالجائز يمكن ان يق ان
التاخير وان كان جائزا له لكن يجوز ان يقع الاثم بسبب ترك هذا الوجوب والحاصل انه لم
يكن اثمه بسبب التاخير فاذا اتى بالفعل بعده فقد اتى بالواجب ولا اثم عليه لكن اذا اتفق
موته ولم يات به فقد اثم لترك الواجب لا للتاخير وليس هذا قبيحا بناء على ان الموت ليس باختياره
لانا نقول ان لم يفعله او لا فقد تركه باختياره فلا يمنعه اثمه اذ هذا نظير ما يقولون انه يترك مقدمة
الواجب لم يقدر الشخص اتيانه بعد تركه يكون اثما بسبب ترك الفعل مع انه لا يمكنه الفعل بعد ترك

مقدمته وليس ذلك قبيحا لانه امكنه الفعل بان يفعل المقدمة ايضا فتركه باختياره فيكون اثما لذلك
هذا لكن هذا الاحتمال بعيد وانما عدم العصيان لانه اذا كان التاخير جائزا لم يعلم انه مستلزم
لترك الواجب فانما عدم وقوع العذاب بتركه لان تركه او لا كان سابقا ولم يفعل شيئا علم انه
مستلزم لترك النية فلكونه اثما بترك الواجب بعده هذا الخلف فما ذكره في مقدمة الواجب لا اثم
هناك قد فعل امرا استلزم ترك الواجب فقد تركه باختياره فلا يتحقق كونه اثما بسبب تركه الواجب
وههنا لم يفعل امرا استلزم ترك الواجب بل فعل امرا يحتمل ان لا يمكنه الفعل بعده ومع ذلك
كونه تاركا للواجب بحيث يكون اثما بعيد لكن الحكم ايضا بكونه غير اثم مشكل فتامل الشارح ولا يق شرط
الجواز هذا دفع سؤال يتوهم على قوله التاخير جائز وحاصله انه يجوز ان يكون جواز التاخير مشروطا
بسلامة العاقبة في الواقع فاذا مات المكلف ظهر عدم تحقق الشرط وعدم جواز التاخير فيكون عاصيا
بسبب التاخير وحاصل دفعه انه لا يجوز ان يكون جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة لانها امر
مجهول لا يمكن العلم به الا بعد تحققه ح ويلزم التكليف بالمح لانا لا نعلم في اول الوقت انه هل يكون سلامة
العاقبة فيجوز التاخير ام لا تتحقق فلا يجوز فلو اخرناه لاحتمل العصيان بان لا تتحقق سلامة العاقبة فيجوز
التاخير ام لا يتحقق ولو لم ناخره لاحتمل العصيان ايضا بان تتحقق سلامة العاقبة فلا يمكن الامتثال
اصلا وهو التكليف بالمح هذا هو الخالص من كلام الشارح على ما افاده بعض الفضلاء وفيه بحث لما اورده السيد
الشريف وهو انه يلزم التكليف بالمح لو كان التاخير واجبا بشرط سلامة العاقبة ح لا يمكن الامتثال
كما ذكرت اما لو كان التاخير جائزا بشرطها كما هو المدعى فلا يلزم التكليف بالمح اذ يمكنه الامتثال
بان يأتي بالفعل في اول الوقت ولا محذور ح فالمجيب لما راى في صورة الوجوب انه يلزم
التكليف بالمح زعم ان في صورة الجواز ايضا يلزم ذلك فخلط وخبط لكن لا يخفى انه ح وان لم يلزم
التكليف بالمح لكن يلزم ان لا يكون لهذا الجواز المشروط فائدة اصلا كما ذكره لانه لا يمكن العمل به قط
اذ لا يمكنه الاطلاع على حصول شرطه ووجوب الفعل واقع قطعا فيجب الاتيان به اول الوقت وانما

فيلزم ان يكون تجويز الشارع للتاخير لغوا محضا وايضا يلزم على ان لا يجوز التاخير في الموسع بوجه من
الوجوه وهو خلاف المذهب المختار بل ادعى الكل الاجماع على عدم الاجماع العصيان بالتاخير كما
سبق كذا افاده بعض الفضلاء ويمكن ان يقال فائدة جواز التاخير بيان انه لا اثم عليه لو اخر واتفق
السلامة ففعل الفعل والحاصل انه ان اراد براءة الذمة يقينا فلا بد من الاتيان في اول
الوقت ولو اخر فيحتمل ان يتفق صدور الفعل منه بلا اثم ويحتمل فواته منه وترتب الاثم عليه وكفى
بهذه فائدة لتجويز التاخير فتامل واما الاجماع فلان اثم الفقهاء وقع انه بدمن ذلك اى انه لو اخر واتى
بالفعل في اخر الوقت فلا اثم عليه فتدبر هذا واما ما ذكره المحشي من انه جعل شرط الجواز العلم بالسلامة
لا نفس السلامة ففيه تامل على ما افاده بعض الفضلاء ايضا اما اولا فلانه خلاف ظاهر عبارة الشرح
حيث قال شرط الجواز سلامة العاقبة ولم يذكر العلم في الايراد بل انما اورده في الجواب لئلا يلزم
التكليف بالمحال على ما قررنا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان نفس السلامة وان لم يكن اختياريا
للمكلف لكنها غير ممتنعة مم لكن نقول ان لزوم التكليف بالمحال ليس باعتبار انه ممتنع الوقوع
فيكون شرطه ايضا ممتنعا حتى يصح ما ذكره بل باعتبار ان السلامة امر مجهول لا يمكن العلم به فلا
يمكن الامتثال بشرطه وهو التكليف بالمحال على ما قررنا واما ثالثا فلانه اذ اكان الشرط هو العلم بالسلامة
لا يلزم التكليف بالمحال قوله انه ممتنع الحصول بالعادة نقول انه مم لكن الشرط ههنا ليس شرطا للواجب
المطلق اى لاصل الفعل حتى يلزم تحصيل الفعل والشرط معا حتى يكون تكليفا بالمحال بل انما هو شرط
للجواز والوجوب بمعنى انه اذا حصل لكم العلم بالسلامة فيجوز لكم التاخير او يجب عليكم وانه اذا كان
حصول العلم به محالا لا يلزم التكليف بالمحال نعم لا يكون لهذا الخطاب فائدة اذ لا يمكن تحقق الجواز
والوجوب اصلا وهو كلام اخر وباطله اذ اجعل الشرط على نفس السلامة لزم على تقدير وجوب التاخير
التكليف بالمحال فزعم انه على تقدير الجواز ايضا يلزم ذلك غلط وتوجيه باطله واما لو كان الشرط هو العلم
بالسلامة فلو كان وجوب التاخير ايضا مشروطا به لا يلزم التكليف بالمحال فضلا عن الجواز فلا وجه له

اثم

اثم فتامل وبما قررنا ظهر ان تقرير الاعتراض على ما قرره ليس بصواب اذ لو وجب عليه التاخير
بشرط العلم بها ايضا لا يلزم التكليف بالمحال بل الصواب ما قررنا من انه على تقدير جعل الشرط نفس
السلامة وهو ح متجه فتدبر وايضا يلزم ان لا يكون ذلك الفعل واجبا موسعا الكل انه اداء ان
عدم جواز التاخير يرفع كونه موسعا فيلزم ان يكون مضيقا وهو ح يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء
من ان التوسع باعتبار انه لو وقع فيما بعد الوقت المذكور كان اداء ولا ينافيه عدم جواز التاخير
الموسع بهذا المعنى كما في الحج ويمكن ان يقال مراده انه يلزم ان لا يكون الفعل واجبا موسعا
اذ في الواجب الموسع يجوز التاخير جواز امكن الحمل به على ما ذكرنا في الحاشية السابقة نقلا عن
ذلك الفاضل لكنه بعيد جدا ومع ذلك فغير ما عرفته فتذكر وايضا قد عرفت ان الموسع
يمكن ان يقال ان التخيير بين الصلوة المؤداة في اول الوقت وبين المؤداة في اخره وان كانت
الثانية قد تحققت بعد عصيان والحاصل ان كلا منهما صلوة وقعت اداء والتخيير بينهما الكل
يجب اولا ولا عصيان فيها ولو عصى المكلف واخرها فعليه ان يفعلها في اخره وهى ايضا اداء كما في
الحج والطلاق التخيير بهذا الاعتبار وليس قضاء حتى يرتفع التخيير البتة لكن اطلاق التخيير على هذا ايضا
بعيد جدا فتدبر لا التكليف بالحج فلا يلزم قول الشارح انما التكليف بالحج بل التاخير انما التكليف
بالحج كما لا يخفى ومع تقرير عدم الفرق هذا انه لم يوجد في الحاشية حتى على ما رايناه بهذه العبارة
لكن حاصله كان مستفادا منه اقول هذا فرض وقوع انه فيه ان عدم العصيان ح لا يوجب عدم
تحقق الوجوب اذ يكفي لتحقق الوجوب تحقق العصيان عند تركه وقت التضيق ولا يلزم ان
يكون تركه على كل حال موجبا للعصيان كما لا يخفى فالاولى ان يقال في الرد عليه انه كان الظاهر
يكون جواز تركه الا ان يتضيق او يتحقق الوجوب كما في الموسع العمر ويكون جواز تركه الا ان يغلب
على ظنه الموت فاذا غلب عليه الموت لم يجز تاخيره وهو كاف لتحقق الوجوب فتامل فالاولى
ان يقال فيه انه كان ما وقته العمر ترك في جميع وقته المقدر له شرعا كالظاهر في الصورة

المفروضة ترك في جميع وقته المقدر له شرعا لان جميع الوقت بالنسبة اليه هو المكلف هو ما ترك
فيه لا ما بقى منه بعد موته ايضا كما لو تمسك بانه ترك الظهر في جميع وقته المقدر يجب ظنه انه
ظنه انه يبقى منه بعد موته ايضا والمعتبر هو الوقت بحسب ظن المكلف فيجب ان نقول فيما يسع
وقته العمر انه ما تركه في جميع وقته بحسب ظنه اذ ظنه ان عمره ازيد منه هذا وهذا يرجع لما ذكره
المحشي في ابطال المعارضة من ان المعتبر هو الوقت بحسب ظنه وفي الصورة المفروضة ما تركه في
جميع وقته بهذا المعنى لان ظنه ان عمره ازيد من هذا لكن غرضنا ههنا توضيح ذلك وانه لا فرق بين
ما وقته العمر وغيره فلو حمل على الوقت الواقعي فتركهما يلزم العصيان وان حمل على الوقت بحسب
ظنه لا يلزم العصيان في شيء منهما فتامل واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا قال من
بعدما نقل المحشي في المحصول انه يجوز التاخير فيما يسع العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن
انه لا يبقى تعين وعصى بالتاخير مات اولم يمت ولهذا قال ابو حنيفة انه لا يجوز تاخير الحج لعدم
ظن البقاء للاشهر اخرى والشافعي يرى ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ المريض وبهذا
الكلام يظهر ان المعارض ليس بقطعي انتهى وكان نظره في دفع المعارضة الى ما ذكره المحشي فتامل
وبما ذكرنا يندفع ما في بعض الشروح المنهاج لان الوجوب يقتضي تحقق العصيان في الجملة
لا على جميع الوجوه فيجوز ان يكون التاخير في الصورة المذكورة جائزا بلا عصيان ثم ما نقل بقوله
الا انه لزم انه فلا يحصل له الا ان يرجع الى ما ذكره بان يقال المراد من انفصال نفس
الوجوب عن وجوب الاداء ان فيها وجوبا بحيث لو ظن الموت لزم ان يفعل الفعل
البتة لكن في عدم وقت ظن به لم يجب الاداء البتة فعم اذ الاداء فقد انه بالواجب فوجوب
الاداء البتة مخصوص بوقت ظن الموت واصل الوجوب متحقق دائما وح لا يلزم عدم تحقق
الوجوب اذ الوجوب ثابت دائم نعم وجوب الاتيان بالفعل حتما لم يتحقق في هذه الصورة
بل انما يتحقق عند ظن الموت ولا اشكال ح لكنه تكلف جدا فتدبر بنفس ايجاب ذلك

الواجب

الواجب سواء كان واجبا بايجاب اخر ام لا ووجه التقييد عليه ثم اشار الى ان الاطلاق
والتقييد انه كان الاشارة بقوله لم يكن تلك المقدمة فانهم ثم انهم عرفوا الواجب المطلق بالحكم
وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك والمقيد بما قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث
هو كذلك قال لو اورد قيد الحيثية للاشارة الى ان الاطلاق والتقييد انما يعتبران بالنسبة الى شيء شيء
فيجوز ان يكون الواجب الواحد مطلقا بالنسبة الى شيء مقيدا بالنسبة الى شيء اخر قال والذي رام
ظاهر الشارح في رسالته المعمولة في هذه المسئلة لا يخفى ما في التعريفين اذ لم يعتبر فيما قيد به الوجوب فيها
ودار بينا في الاطلاق والتقييد كونه مما يتوقف عليه وجود الواجب بل هو اعم من ذلك وهو ظ
فعند اخذه على ما ذكره ينتقض التعريف الاول عكسا على وجه ومنعا على اخر والثاني عكسا على الوجهين
انتهى وتوضيحه انه ان اريد في التعريف الاول بالم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده انه كان ذلك
الشيء موقوفا عليه ولم يقيد الوجوب به فلم يكن التعريف جامعا لانه لو كان شيء غير مقيد وجوبه بشيء
ولم يكن هذا الشيء عليه له فهو مطلق بالنسبة اليه مع انه لم يصدق عليه تعريفه على هذا التقدير وان اريد
ان المطلق بالنسبة الى شيء ما يصدق عليه هذا المعنى بالنسبة اليه وذلك اما بان لم يقيد به سواء
كان موقوفا عليه او لا او قيد به لكن لم يكن ذلك الشيء موقوفا عليه فلم يكن ذلك الشيء موقوفا
عليه فلم يكن مانعا لانه لو كان الشيء مقيدا بالنسبة الى شيء لم يكن هو موقوفا عليه له يصدق عليه هذا
التعريف مع انه ليس بمطلق بل هو من المقيد قطعا واما التعريف الثاني فالوجهان فيه يرجع الى
معنى واحد وعلى الوجهين لم يكن التعريف جامعا لانه لو كان شيء مقيدا بالم يتوقف وجوده
عليه فهو مقيد البتة مع انه لا يصدق عليه التعريف وهو ظ ثم قال سلمه الله تعالى ولحذف ذلك
التقييد والتعميم فيما قيد به وذكرته الحاشية انا قلنا قال الدواني لم نقل فالصواب لانه لا يجوز ان
يكون مرادهم تعريف الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدمة ويريدوا بالوجود ما يعم الوجود المعتبر
في نظر الامور والعادي انتهى وح يكون المراد هو المعنى الاول ويكون التعريف جامعا الا ان

كل مقدمة فهو موقوف عليه بالمعنى الاعم المتقدم فان كان الواجب لم يقيد وجوبه فهو المطلق والا فهو المقيد
فقد به واعلم ان محل الخلاف فيها يحتمل وجهين الاول هو المشهور وهو ان ايجاب الواجب المطلق
هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع ابقاء المطلق على اطلاقه فهذا هو المذكور في هذا الكتاب وليس المراد
بوجوب المقدمة وجوبها بمعنى انه يجب فعلها في تحصيل ذي المقدمة اذ لا خلاف فيه بل هو بعينه معنى كونها
مقدمة كما لا يخفى فالنزاع انما في تعلق الخطاب الشرعي بها حتى يكون الخطاب بالكون على السطح مثلا خطابا
بامرين احدهما الكون على السطح والاخر مقدمته من سبب او شرط ام لا او في ترتب استحقاق الذم
على تركها حين تركها دون ترك مشروطها او ترتب استحقاق ذمين حين على تركهما معا او تعلق الارادة
الحتمية او الطلب بايجادها او اشتمال تركها على مفسدة هذا وقد وقع الخلاف فيه على اقوال احدها
وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب الاكثر
وقد نسب الى الامدي ادعاء الاجماع عليه وهو غريب بل ادعى في الاحكام اتفاق الاصحاب والمعتزلة عليه
ونسب الخلاف الى بعض الاصولية ونسب العلامة في النهاية الخلاف الى الواقفية والسيد
المرتضى و انكان المراد بالسبب ما لا يمكن فعل الواجب الا بفعله اي يكون امرا توليديا
لا يتعلق به القدرة ابتداء بل بواسطة تعلقها بذلك الامر كالصعود للكون على السطح والشرط
ما يتوقف عليه وجود الواجب اما توقفا عقليا او عاديا او شرعيا بان يكون وجوده المعتبر في
نظر الشرع موقوفا عليه كالطهارة للصلوة وثانيها عدم الوجوب مطلقا ولم يظهر قائل به على التعيين
بل ادعى جماعة الاجماع على خلافه منهم الشيخ العلامة وشارح الشرح ايضا كما سينقل المحشي وجود
القول به عن المنهاج وثالثها وجوبه ان كان سببا دون ما اذا كان شرطا مطلقا ذهب اليه
الواقفية وبعض المتاخرين ونسب الى السيد المرتضى وانكر عدم ثبوته لانه لم يتعرض في تصانيفه
المشهورة لهذا الخلاف بل انما تعرض للخلاف على الوجه الثاني الذي سيذكره وفرق بين الشرط
والسبب كما ستذكره وكانهم غفلوا عن تحقيق كلامه والنزاع في الوجه الثاني من الخلاف دون الاول

وتوجهوا الى في الوجه الاول ونسبوا اليه هذه النسبة وثالثها وجوبه اذا كان شرطا شرعيا دون
غيره وهو مذهب المصنف وحب الامام الحرمين ايضا اذ لم يسلم الاجماع على وجوب السبب
واما اذا سلم كما اشار اليه اخرا فيكون مذهبه وجوب الشرط الشرعي والسبب دون غيرهما
وستذكر اخرا ايضا احاطتك باطراف الكلام ما هو الحق الحقيق بالتصديق ان شاء الله تعالى
والثاني ان الواجب الذي لم يقيد في اللفظ بتحصيل كان مطلقا على الظاهر فوجوبه هل هو مقيد بالقيد
عليه وجوده او لا وصرح به الفخر الرازي في بعض مختصراته ويلوح اليه كلام المنهاج على ما ذكره بعض
الفضلاء ويظهر من كلام الشيخ المرتضى ايضا وانما يخفق الخلاف على الوجهين معا ولا يخفى ان الخلاف
على هذا الوجه في الحيث ان شاء ذلك ويخيل للخلاف احالة الى ان الاول الا وردها والذي والم ظلمه
في الرسالة وكذلك لم يظهر لها تحقق فلذا الشارع لم يذكر في غيره وكان اصطلح وسماه شرطا او وصف
التقييد بالشرعي اختصارا كما ذكره سن الا ان المص كان يعتقد انه لا يخفى ان هذا الكلام كما افاده
بعض الفضلاء في غاية الاختلال وعدم الارتباط مع قطع النظر عما اورده المحشي عليه لان حاصله
يرجع الى ان الجمهور جعل قيد المقدور احترازا عما ليس في الوسع المكلف الا ان المص لما راى
ان غيرها لا يرد على الجمهور يقيد المقدور خارجا بقيد المطلق بلا حاجة الى اخراجه بقيد المقدور لم
يجعل قيد المقدور لاخراجه بل اورده لاخراج شيء اخر وهو ذلك الشيء الذي رآه خارجا
بقيد المطلق وهو هذا ومقتضى فافهم وانكان ان قوله بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا او عادة
وقع سهوا من القلم والصواب في العبارة كانه يعتقد ان الواجب بالنسبة الى الامور التي
لا يكون في وسع المكلف ليس واجبا مطلقا وينتظم الكلام ويتضح المرام ويندفع الايراد الثاني
والثالث من المحشي كما لا يخفى على ان المكلف فالمراد بكون المقدمة مقدورة كون الفعل
بدونها مقدورا يمكن الاتيان به عقلا وعادة لا كونها مقدورة في نفسها وهو كذلك ويحتمل قوله
بتلك الفعل اه اي مفسره ويعني قوله شرطا في عبارة المص لان غرضه توجيه كلام المص اذ لا يمكن توجيه

ان المراد ان وجوبها شامل وجوب ذي المقدمة فان كان وجوبه مشروطا بشيء كان وجوبها ايضا
كذلك والا فلا حاجة الى التقييد لاخراجه بل لا يصح ولا يجدي على هذا ما ذكره قبيل العلاوة ايضا الا
ان يتكلف ويحق ان المراد بالمقدورية الصلاحية لتعلق القدرة فيكون المقدمة الغير المقدورة
في حصر الى المقدورية ويخرج ما يتوقف على وجوده وحينئذ نقول انما ان كان الواجب بالنسبة اليها
مقيدا في الواقع لكن لما كان مطلقا بحسب الظاهر وجوب الواجب ليس موجبا لوجوبها فذكر القيد
لاخراجها لئلا يبقى مجال توهم كونها واجبة بناء على الظاهر على ما ذكرنا قبل العلاوة فتامل قلت
الشرطية خطاب الوضع آه اذ معناه ان صحة ذلك الواجب يتوقف شرعا على امر كذا وانما ان هذا بمجرده
لا يقتضي ايجابه ما لم يثبت وجوب مقدمة الواجب وهو ظ والحق في الجواب عن هذا الاستدلال ما افاده
والدي دام ظله العالي وتقريره على ما اورده خالي دام عزه في رسالة المعمولة في هذه المسئلة هو انا
نختار ان الاتيان بالمشروط بدون الشرط غير ات بتمام المامور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز
ان يكون المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء
الخصوصية فتنتفي الماهية المخصوصة وح كون الشرط يتوقف عليه حقيقة المامور به ويكون نسبته
الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس الا بان تحقق
المشروط هنا بدون الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن اعتبار عدم الخصوصية المعتبرة شرعا وليس
هناك كذلك ووجود هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب في احدهما دون الاخر فالفرق تحكم باطل
اذ لو امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المامور به حقيقة
الاركان المعينة من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها
بالوضوء ظهر ان ليس المراد بالمامور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان المذكورة مطلقا
بل الطبيعة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ هي ما يتوقف
المامور به وليست نفسه ولا جزءه وايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه عند المستدل

كلام الشيخ يرد فافهم وكلام المنهاج صريح في ذلك وكذا كلام المنتهى على ما نقله الرد ودر العقود
صريح فيه لكن مع ذلك القول به غير معروف بينهم ولم يعلم قائل به على التعيين فلعل الناقلين
للاجماع لم يعتدوا به والقول الثالث ما اختاره المرتضى قد عرفت انه ليس كذلك بل كلامه
انما هو للخلاف الثاني فتذكر ولم يذكره المص يمكن حمل كلام المص عليه بان يحق ان وجوب السبب
لما كان اجماعيا فلم يتعرض له بل كلامه في غير السبب فقوله لا يقتضي اشارة الى هذا المذهب الا ان
عبارة المنتهى لا تساعد فوق هذا بل يوجب الحمل على المعنى الثالث فافهم وحيث ان حصول اه يحتمل
في كلام المحشي بعد ذلك نقلا من الشيخ تقريرا لهذا الدليل لا يرد عليه ما اورده وههنا فانظر
كانه اريد بالسبب العلة التامة قد عرفت المراد بالسبب فتذكر والتفصيل التام يعرف بالرسالة
حتى لا يكون مذهبا في الاكثر اذ القول بعدم وجوب شيء منها مطلقا غير مشهور كما اشرنا اليه والقول
بوجوب السبب دون غيره فهو مشهور بينهم مذكور في كتبهم فينبغي حمل ما ذكره على قوله لا فيما على هذا القول
على ذلك فتدبر ووجه هذا المذهب آه لا يخفى ان اكثر الادلة التي اوردها المص لعدم وجوب غير
الشرط مما يتمسك به صاحب هذا المذهب بانه في الشرط ايضا كما ستطلع لك ويستدل عليه ايضا بادلة اخرى اوردها
والدي دام ظله العالي في الرسالة فارجع اليها اذ الواجب بالنسبة الى غير المقدور آه يمكن ان يحق ان وان
كان مقيدا بالنسبة اليه في الواقع لكن لما كان مطلقا على الظاهر اذ لا تقييد في اللفظ اورد القيد لاخراجه
لئلا يبقى مجال توهم كونه واجبا بناء على ان الواجب المقيد ما يكون وجوبه مقيدا بوجود مقدمته والواجب
المطلق بالنسبة الى مقدماته الغير المقدورة ليس كذلك اذ ليس وجوبه مشروطا بوجوب تلك المقدمات
بل مشروط بمقدوريتها فيكون بالنسبة الى مقدوريتها مقيدا الا بالنسبة اليها نعم يرد على هذا ايضا انه
لا حاجة الى القيد المذكور لان المقدمة ايضا ح واجبة على القول بوجوبها كان وجوبها مشروطا بمقدوريتها
كوجوب مشروطها لانه ايضا مشروط بمقدورية المقدمة اذ لا شك ان ما يحق ان وجوب الشيء
يستلزم وجوب مقدمته ليس معناه انه يستلزم وجوبها مطلقا من دون اشتراط بشيء اصلا الظ

ولا يلزم ايضا ان يكون المخصوصية واجبا عليحدة اذ ليس الواجب الا الطبيعة المتخصصة بهذه
الخصوصية فاذا امرنا بالصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان يكون طبيعة الصلوة واجبا عليحدة وكونه
ظهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج او متحللة الا انه
في العقل لا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا ترك الوضوء وفعل الصلوة او فعلها
الوضوء وترك الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة بالخصوصية
المذكورة لا على ترك الوضوء اذ لا يدعى القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمات منه
هذا عبارته سلمه الله واعترض عليه دام ظله بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب
ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها مامورا بها عند المتطهر عبارة عن افعال معينة مع حيثية
اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك الحيثية تكليفا
باسبابه وسبب الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة
انتهى وقد اجاب عنه والدي مد ظله او لا بعدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب وقد حققه
في الرسالة على ان المستدل انما هو الحكم وانه لم يقل بوجوب الاسباب حيث قال وان سلم
الاجماع اه على ما اشار اليه المحشي ايضا وثانيا بانه لا بد في المثال المفروض على تقدير القول بوجوب
الشرط ايضا من القول بوجوب امر اخر غير الطهارة وطبيعة الصلوة اذ لو كان الواجب منحصرا
فيهما لزم ان يبرئ الذمة عند الاتيان بهما وان كانت الطهارة متاخرة عن الصلوة وهو ظ
وايضا يلزم انه لو اتى بالمشروط فقد لبراءت الذمة عن الامر به وان كانت متعلقة بالامر بالشرط
والحل انه ليس كك بل نقول ذلك الامر اما ان يكون امرا صادرا عن المكلف باختياره
مباشرة او لا يكون امرا توليديا صادرا عن المكلف باعتبار صدور سببه اذ لا مخرج عنهما
وعلى الاول اما ان يكون ذلك الامر الصادر بالمباشرة متوقفا على الطهارة عقلا ام لا وعلى
تقدير التوقف نقول ان المكلف طبيعة الصلوة مع ذلك الامر الاختياري لصلاحيته لتعلق

التكلف لكونه من الافعال المباشرة فرضا غاية الامر ان وجوده متوقف على الطهارة فيكون
الطهارة من قبيل الشرطية العقلية ولا يكون واجبا من دون لزوم محذور وان لم يتوقف
يلزم ان يكون الاتيان بالطهارة والصلوة بان يحو اتفق مبرئا للذمة وان كانت الطهارة
متاخرة اذ طبيعة الصلوة غير متوقفة على الطهارة والمفروض ان ذلك الامر الاخر ايضا غير متوقف
عليها والمفروض انه اتى المكلف بها ثم اتى بالطهارة فقد اتى بجميع ما امر به اذ لا شيء سوى الامور الثلثة
فتبرأ ذمته منه لا يقال لعله لم يكن متوقفا على الطهارة حتى يكون الطهارة من قبيل الشرائط العقلية
ومع ذلك لا يمكن انفكاكه عن الطهارة حتى يمكن الاتيان به وبالصلوة بدون الطهارة بل
يكون مثلا من قبيل الفصل او التشخص للطهارة ويكونا موجودين بوجود واحد لانا نقول الطهارة
الكذائية اما ان يكون متوقفة على الصلوة المتاخرة او مستلزمة لها او لا وعلى الثاني المحذور
المذكور باق اذ يجوز في الاتيان بالصلوة قبل الطهارة الكذائية ثم الاتيان بها فيلزم حصول
البراءة وعلى الاول فمع قطع النظر عن صحته وفساده نقول ما ذكرتم تجويز لا ينفعكم في مقام الاستدلال
اذ لعله لا يكون الامر على ما ذكرتم في جانب الطهارة بل يكون كك في جانب الصلوة بان يكون ذلك
الامر الاخر من قبيل الفصل او التشخص مثلا للصلوة ويكون الصلوة الكذائية متوقفة على
الطهارة المتقدمة او مستلزمة لها فكون هي المامور بها فقط بدون الطهارة ويكون الطهارة
في صورة التوقف مقدمة عقلية والتجويز يكفينا في مقام المنع مع ظهور ان المعقول ظاهرا لا احتمال
الذي ذكرنا لا ما ذكرتم اذ الظاهر ان المامور به هو الصلوة الكائنة بعد الطهارة مثلا لا الطهارة
الكائنة قبل الصلوة وعلى الثاني ان التكليف بذلك الامر يستلزم ان يكون لسببه المستلزم
لسلزم وجوده ويكون مقدورا للمكلف فذاك السبب اما ان يكون هو الطهارة وطبيعة
الصلوة او هما مع شيء اخر والاول لا يصلح للسببية لعدم استلزام وجودهما كما ذكرنا اتفاقيق
القاطع تنقل الكلام الى ذلك الشيء المنضم الى الطهارة والصلوة بانه اختياري او لا وعلى الاول

ام ان يكون متوقفا على الطهارة او لا وعدم التوقف يجري كما ذكرنا انفا وعلى تقدير التوقف نختار
انه يتعلق التكليف مع طبيعة الصلوة بدون الشرط من دون محذور وعلى الثاني نعيد الكلام المذكور
ولما كان ذلك الى ما لا نهاية ممتنعا فلا بد من الانتهاء الى الامر الاختياري ويلزم ما ذكرنا من عدم
لزوم القول بوجوب الشرط فان قلت لا يلزم في الامر بالسبب ان يكون سببه بجميع اجزاءه
مقدورا للمكلف بل يجوز ان يكون بعض اجزاءه مقدورا له وبعضه الاخر من فعل الله تعالى كخلق
الامر بذلك المسبب في الحقيقة راجع الى الامر ببعض اجزاء وسببه المقدور للمكلف فلم يجب على
الامر اي الجزء الاخر حتى لا يلزم التكليف بالاطاق فاندفع ما ذكرت قلت الامر الاخر المقصود
فيما نحن فيه ان يكون صادرا من الله تعالى هو الزمان ولا شك ان الطهارة وطبيعة الصلوة
والزمان ايضا ليست سببا للامر المكلف به المذكور لجواز تحقق الامور الثلثة المذكورة بدون
تحقق الامر المذكور وهو ظ وبما قررنا اندفع ايضا الايراد على الجواب المذكور بانه هذا التزم من
القول بوجوب شيء اخر غير المشروط لكن المستدل يقول انه الشرط وانتم تجعلونه غيره فلا ثمرة
معتد بها مع ان ما ذكره اقرب الا انه وجه لدفع ان المستدل ايضا يقول بوجوب ما قلنا
بوجوبه ويمكن يقول بوجوب الشرط ايضا وانا نحن فلا نقول الا بوجوب المشروط وذلك الامر
لا الشرط ايضا ويمكن ان نتكلف من قبل المستدل ونتحقق ان مراده بوجوب الشرط الشرعي ان ننشد
الاشتراط بحسب شيء اخر سوى المشروط ويخ لا خفاء في صحته فتامل ينبغي ما اورده العلامة
ايضا ان مراد العلامة هو بعينه ما ذكره المحشي بقوله اقول فلا يرد عليه فانهم من غير ان
يكون مقصودا من الكلام فان قلت هذا لا يجدي لكم اذ الكلام انما هو في الشعور دون القصد فعدم
كونه مقصودا للمتكلم لا ينفعكم بل لا بد من بيان انه لا يكون للمتكلم شاعرا به وانتم لم تبينوا ذلك ولو
لو سلم انه يمكن ان يلزم شيء من الخطاب بدون الشعور به فلا يجدي فيما نحن فيه اذ لا يمكن
ان يق ان ايجاب الشيء مستلزم للايجاب مقدمته وان لم يكن مشعورا به لان الكلام ليس في الشعور

بالايجاب بل الكلام في ان الايجاب فيلزم الشعور بالموجب ولا شك انا نامر كثيرا بالشيء
وليس لنا شعور بمقدمته فلا يكون لازم الايجاب المقدمة متحققا فلا يكون ايجابها ايضا متحققا
فيبطل ان ايجاب الشيء مستلزم للايجاب مقدمته قلت اما الايراد الاول فالامر كما ذكرت
من ان الكلام في الشعور دون القصد لكن يمكن ان يق ان منشا توهم لزوم الشعور كانه توهم
لزوم القصد فيه مع انه لا يرفع الاول وان لم يكن منشا ايضا ذلك فلا شك ان في دفع
الثاني تقريبا الى رفع الاول اما المفهوم كيف وتحققه يستلزم تحقق الاول وهذا يكفي هو بدا الغرض فيها
ان الشعور ببعض المعاني المستنبطة من الثالين المذكورين ليس بلازم حال المخاطبة بها
كما لا يخفى وان لم يكن في خصوص تلك المادة كك اذ الكلام في مطلق الخطاب مع قطع النظر
عن التكلم واما الايراد الثاني فجوابه انا نقول ان ايجاب الشيء مستلزم للايجاب مقدمته
حتى يتوجه ما ذكرت بل ان ايجاب الشيء مستلزم لوجوب مقدمته مع عدم الشعور بالمقدمة
ووجوبها اذ كثيرا ما يلزم شيء من فعل اختياري بدون ان يكون للفاعل شعور به فان قلت
كيف يمكن تحقق الوجوب بدون الايجاب مع انهما متلازمان قلت ان اردت ان
الوجوب والايجاب الصريح متلازمان فغير مسلم وان اردت اعم من الصريح والتبعي فمسلم لكن
الايجاب التبعي فيهما متحقق والمراد بالايجاب التبعي الايجاب المتعلق بما يتوقف عليه الشيء
لا الايجاب اللازم بتبعية ايجاب اخر ولا نم استلزام الايجاب التبعي للشعور بالموجب ايضا
انما ذلك في الايجاب الصريح هذه الافادة والدي مد ظله العالي في الرسالة وكذا في جواب
دلائل الجمهور لا يذهب عليك انه دام ظله فيه على ما ذكره انه سلم الوجوب بمعنى الابدية ولا
نزاع لاحد فيه كما اشرنا اليه سابقا ومنع كونه مامورا به شرعا وهو يحتمل منع كونه مامورا به اصلا او
كونه مامورا به صريحا والا فلا دلالة على ان المراد الثاني نعم بعض دلائلهم على عدم وجوب غير المشروط يكون
على تقدير كون النزاع في الامر الصريح فاسدا لكنه يفهم منه انه جعل النزاع في الثاني فافهم وانا

الشرط الشرعي فيمكن ان يق لكن الحق عدم الوجوب فيه ايضا وكان سياق كلام المحشي ايضا يشعر
بميله الى هذا فانهم فالحق مع الجمهور وستطلع في العبد ان شاء الله تعالى والا يلزم ذلك المحذور
اي ما الزم المكلف على تقدير عدم وجوب الشرط هذا ثم ان بعض الفضلاء اورد على هذا الدليل
النقض بانه يجري في اجزاء الواجب التي لا يشعر بها حين الامر بالواجب مع انها واجبة اتفاقا
قال وكذا اكثر الدليل الاتية فيها ثم قال ان حل الدليل والنقض انه لو اريد التعقل
بالتفصيل فالملازمة ممنوعة كيف لا والاجزاء فان كثيرا ما تطلب المركب مع الغفلة عن تفصيل الاجزاء
وان اريد التعقل وان كان مجملا فلا نم انه غير حاصل في المقدمة ايضا فتامل انتهى واورد
من النقض كانه ايضا من المتنازع فيه والاتفاق الذي ادعاه كانه ليس بمعتمد بل الكل
جوز جريان الخلاف المشهور في الجزء ايضا كما اشار اليه والدي دام ظله في الرسالة
نعم لا يمكن اجراء الخلاف الا في الذي اشرنا اليه سابقا فيه فتامل اقول وكل ما يتعلق به الخطاب
فهو واجب هذا الظاهر لا دخل له في الغرض اصلا كما ذكره شارح الشرح بل لم يصح ايضا وقال بعض
الفضلاء ان القصد حصر المحمول على الموضوع كما يستفاد من ضمير الفصل فيصير في قوة قولنا
كل واجب يتعلق به الخطاب وهو تكليف والا وطالبات كثيرة من البين كما لا يخفى وبهذا
ظهر حال قول المحشي وكل ما يتعلق به الخطاب كان واجبا فافهم وبهذا التقرير يندفع
ما اورده العلامة بهذا الايراد ما اورده العلامة بل اورده شارح الشرح واما العلامة
فهو على ما نقله شارح الشرح وغيره لم يرد الدليل الا الثاني على نحو ما ذكره اكثر بل على نحو
ما ذكره في شرح الشرح ليس فيه الايراد في مقابلة ثم بحث ما كان فيمكن حمل الايراد على
ما اورده المحشي بقوله اقول بان يق مراده انه لا نم انه لم يتعلق به خطاب طلب اذ تعلق
به الخطاب تبعا نعم لم يتعلق به صريحا والمتبادر المشهور من هذا الاطلاق تعلق الخطاب فيرجع
الى ما ذكره المحشي فتامل ان يمنع بطلان التالي بمنع قوله في بيانه ونحن نقطع بعدمه اه

نقول

نقول المراد بالتعبير ان كان عدم الطلبان والكذب في الواقع فتحقق ذلك ممنوع اذ يجوز المطلق تحقق له
ان يق الطلب منك غسل الوجه ولا اطلب كما يشير اليه وان كان المراد امكان صدور القول
به من العقلاء فنعم لكن لا دلالة له على بطلان التالي لجواز ان يصدر من العقلاء ما هو خلاف الواقع
ولعتقده اما الاستلزام الذي يدعيه القائلون بوجوب المقدمة على تقدير كونه بديهيا ليس ايضا
بحيث لا يخفى على احد فتامل وبناء الايراد على ارتكاب العناية المذكورة ولو لم يقيد لم يشمل
الشرط الشرعي ايضا اذ الظاهر انه لا عقاب على تركه من حيث تركه بل لو كان لاجل استلزام ترك
المشروط فالتفرقة بينه وبين الشرط العقلي والعادي تحكم وكون بعض الشرائط الشرعية مامورا بها
او مصرحا لا دخل له فيما نحن فيه كما لا يخفى ولا يخفى ان المحشي كانه حصل فقه المقام لكنه تحير في الكلام هنا
وسيشير بعد الى اندفاع هذا الدليل على ما هو الحق عندنا فانتظر اراد به الكف او ليس الواجب
عندهم الا هو ولا يتعلق الفعل الا به فافهم ويجي التفصيل في مستقل بحث ايضا القول فيه
ان شاء الله تعالى اقول النية شرط شرعي وقد صرحوا بعدم وجوب النية في بعض الشروط الشرعية
الاخرى كتطهير الثوب والبدن من الخبث الا ان يق بوجوب النية او يقول بل الحق
انه لو سلم وتوجيه انا نمنع وجوب النية في كل واجب انما ذلك الواجب اصالة وفيما قصد به التعبد
ضرورة عدم وجوب النية في كثير من الواجبات كاداء الدين ورد الوديعة لحصول الغرض
منها بدون النية وكذلك المقدمة الغرض منها التوصل الا التعبد فلا يحتاج الى النية نعم ترتب
الثواب عليها كانه يتوقف على النية فتامل من الفقهاء احدها بان يلتفت الشك فيما نحن فيه فافهم
والاولى ان يقولوا يثبت هذا بان يقولوا انا اثبتنا وجوب المقدمة بالدليل فاذا يجب النية فيها
فيجب تخصيص دليل وجوب النية بما عدا ما ذكرنا فتامل وهذا يختلف بل تختلف لا يجب
الفعل اليه سبيل فتامل بان السببيات او قيدان الوجوب باعتبار السبب والامتناع بعدم
اختياره لا ينافي المقدورية كالفصل والدي دام ظله العالي في الرسالة وايضا لو تم هذا لزم انتفاء التكليف

رأسا لان السبب ايضا لا سبب عند تحققه يجب وجوده وعند عدمه يمتنع وجوده وهكذا ننقل الكلام
الى ان ينتهي الى الله تعالى هذا تفصيل الكلام في وجوب السبب وعدم وجوبه تطلب من رسالة والدي
دام ظله العالي اقول فيه انك قد عرفت سابقا انه لا يخفى سخافة هذا الايراد وعدم ايجابه لان
مراد السيد انه يمكن حمل كلام المص على وجهين احدهما ان يجعل الاسباب داخلة في قوله شرطا ولا يرد عليه
ان قوله للاجماع يدل على عدم الوجوب في السبب ايضا مع انه قد وقع الاجماع على وجوبه لان الاجماع
تم على ما اشار اليه وثانيهما وهو ما اشار اليه بقوله ولك ان تخص غير الشرط بما عدا السبب فلم يتعرض اولا
لحال السبب ايضا ولا يلزم اهماله اذ قد علم حاله على ما اشار اليه وهو من منع الاجماع اولا وتسليمه ثانيا ولا
يخفى انه كلام حسن وكل من توجيهيه جيد وما ذكره المحشي لا يظهر له وجه اصلا وكان مقصوده ان التوجيه الثاني
ليس بجيد بل الحق هو التوجيه الاول وفيه ما فيه او كان في نسخته بدل قوله ولك الى ذلك على
ما رايناه في النسختين اللتين عندنا من هذه الحاشية ولا يخفى انه يخرج كلام السيد عن الانتظام و
الاستقامة ويخل غاية الاختلال مع قطع النظر عن ايراد المحشي بل الصحيح هو قوله ولك على ما وقع
في النسخة التي عندنا من حاشية السيد فتامل واعلم ان للجمهور ادلة كثيرة اقوى ما نقله المص لكن
ليس شيء منها ما يسلم من الايراد ويصلح للاعتماد والعهد بالغ والدي دام ظله العالي في التنقيد والرد
بحيث لا مزيد عليه ثم الذي استقر عليه رايه العالي هو ان المقدمة واجبة على بعض المعاني المذكورة
سابقا غير واجبة على بعضها اما المعنى الذي وجوب المقدمة ثابت عليه فهو كونها لازمة ومتعلقة
للخطاب الايجابي تبعا وكونها مطلوبة ومرادة بالتبع واما الذي لم يثبت وجوب المقدمة
عليه فما سوى المذكور من كونها متعلق الخطاب اصالة او كونها مطلوبة ومرادة بالذات او
كون تركها مع الواجب سببا لاستحقاق عقابين او كون تركها سببا لاستحقاق عقاب واحد
لكن لما كان ذلك مترتبا على ترك المقدمة لا على ترك الواجب او اشتمال تركها على مفسدة اما
الاول فلقضاء الضرورة والوجدان بان الخطاب المتعلق بايجاد شيء وكذا طلبه شيء وارادته

التبعية

التبعية متعلق بالتبع بما يتوقف عليه ذلك الشيء وانه حتى لو قال الامر اطلب منك الشيء الفلاني ولا
اطلب مقدمته اذا اريد لها اولا الزمها او ما تعلق خطابه بها تبعا لكان ذلك متناقضا وكان
بمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية
ردا على المحقق الشريف حيث سلم وجوب المقدمة في السبب المستلزم دون غيره فلا فرق
بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة وينظر الى
دعوى البداهة ايضا كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في نقد المحصل قال ما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا عند القائل الذي كلف الاتيان به كلفه بديهة والا كيف ما كان ويجوز
عليه من جهة تقديمه ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك التقديم اولا وبذلك الفعل ثانيا
انتهى كلامه رفع مقامه ولا شك في مرتبة من هذا العبد لتصور تعلق الخطاب الايجابي والطلب
والارادة الحتمين بشيء وتصور تعلقهما بما يتوقف عليه ذلك الشيء ولا يحصل بدونه لتصور ايجاد من
العوارض والغواشي الفرعية وكيف يتصور من عاقل المنع من ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع
تجويز ترك مقدمته التي يستلزم تركها والرخصة فيه وما قيل ان الحكم بجواز الترك فيهما عقلي لا شرعي
لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فيتكرر وجواز
تحقق الحكم العقلي فيهما دون الشرعي بظهر بالتامل كلام لا يرجع الى محصل كما لا يخفى ولا يذهب عليك
ان ما ذكرناه من تعلق الخطاب والطلب تبعا بمقدمة المامور به ليس من جهة كونها مقدمة
للمامور به بل من جهة استلزام فعل المامور به فعلها حتى ان هذا المعنى ثابت بالنسبة الى لوازم المامور
به ايضا التي يكون وجودها تبعا لوجود المامور به لا متقدما عليه كما يحكم به الوجدان وايضا انه ليس
المراد تعلق الخطاب بالمقدمة واثبات وجوبها منه انه متعلق للمتكلم حال الخطاب يكون في ان البديهة
والوجدان بل انه انما يلزم من ذلك الخطاب وان لم يكن مقصودا للمتكلم ومشعورا به له الا انه
باللزوم هو العقل ولما كان منشا اللزوم في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي وان كان الحاكم هو العقل

صح نسبة الايجاب الى الشرع والحكم بالوجوب الشرعي وتعلق الخطاب الشرعي بها على ما هو راي الاشاعرة
وقد عرفت في كلام المحشي ان ما يستنبط من الخطاب لا يلزم ان يكون مقصودا للمتكلم حال الخطاب
فتذكر اذ قد عرفت حال تعلق الخطاب فقس عليه تعلق القصد والارادة به والطلب فكل من
يطلب شيئا بالطلب الحتمي فان كان كونه ذا مقدمة مشعورا به فالامر ظاهر وان لم يكن في الحقيقة
الطلب المتعلق به صريحا يتعلق في الواقع بمقدمته تبعا وان لم يكن متصورة لان المطلوبية كالصفة
بها الشيء بسبب تصوره وتعلق الطلب به ككيفية يتصف بها الشيء بسبب تصوره ما يتعلق به تعلق الوقف
ونحوه وتعلق الطلب بذلك المتعلق من دون تصور ذلك الشيء ولا فساد فيه نعم لا بد في المطلوبية
الشرعية من تصور المطلوب في التبعية فلا وقس على الطلب القصد والارادة والايجاب والالزام واشباهها
جميعا لانك قد تطلب الشيء والمقدمة مع كراهة المقدمة اذا لم تشعر بكونها مقدمة ثم ذكرت يلزم
تعلق الارادة والكراهة بشيء واحد وهو محال لان استحالته ثم فيما اذا كان تعلق الارادة تبعا من
دون الشعور به بل انما يتحصل مع الشعور ولذلك اذا شعر بكونها مقدمة في الغرض المذكور فيتبع
ذلك طلب ذي المقدمة كما اذا طلب شيئا من دون الشعور بانه يستلزم المفسدة فاذا شعر به
يفسخ الطلب فتدبر واعلم ان مراد المحشي بما قال حيث قال وان كان النزاع في الاعم فالحق مع
الجمهور انه انما هو وجوب المقدمة بهذا المعنى لا بمعنى اخر حتى يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء ان التحقيق
الذي ذكره انما يظهر منه قصور الادلة من افادة النفي الوجوب ولا يظهر منه وجوب المقدمة بالمعنى
المتنازع فيه وهو كونه بحيث يترتب على كونها فعلها ثواب اخر غير ثواب ذي المقدمة وعلى تركها عقاب
اخر وظهور كونها مما لا بد منها لا يكفي لانه لا نزاع لاحد فيه انتهى بل المحشي لم يتفطن بالمعنى الذي ذكره
ثم وانما نظره الى المعنى الذي ذكرنا وانما عدم تعرضه لاثبات الوجوب بذلك المعنى اذ ما ذكره
لا يفيده الا عدم انتهاض الادلة على بطلانه لا اثباته فكانه اعتمد على ظهوره وبداهته فتامل واما
الثاني فعدم وجوب المقدمة بمعنى كونها متعلقة الخطاب اصالة وكونها متعلقة القصد والارادة

بالذات ثم لا حاجة الى التعرض له واما عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق ذم اخر او عقاب على تركها
مع الواجب فلعدم تمامية دليل عليه وما ذكرناه في بيانه مزيف كما يظهر بمطالعة الرسالة وايضا ان الذم
والعقاب على الشيء اما باعتبار قبحه في نفسه مع قطع النظر عن كونه عصيانا للاحد او باعتبار كونه
عصيانا للاحد او باعتبارهما معا على التقادير لا يلزم فيما نحن فيه استحقاق ذمين على ترك الواجب
مع المقدمة اما على الاول فلان العقل يحكم بجواز ان يكون ترك شيء قبيحا في نفسه ولا يكون ترك
مقدمته قبيحا في نفسه مع قطع النظر عن استلزامه لترك ذلك الشيء فالقول بقبحها انما يكون بسبب ذلك
الاستلزام ولا شك ان العاقل لا يذم بسبب حدوث قبيح واحد ذمين متغايرين وهو ظاهر بالضرورة
الوجدانية واما على الثاني فلان العرف والعادة يقضيان بالضرورة بانه اذا امر بشيء ذي مقدمة
فان في الاتيان بذلك الشيء امتثالا واحدا وفي تركه سواء كان مع ترك المقدمة او لا عصيانا
ومخالفة واحدة فيكون القبح والذم ايضا من هذه الجهة واحدا وبهذا ظهر حال الاحتمال الثالث
وان شئت ان تطمئن نفسك بما ذكرنا فانظر هل يقول الذامون لمن ترك الشيء الا الحج
لم تركت الخطوة الثانية وهكذا او لا اذ ذلك عندهم من قبح ولذا ليس باعتبار لفظي بل عقلي قال
واما عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق الذم الحاصل وقت تركها لا على ترك ذي المقدمة فلقضاء
العقل والعرف ايضا بالكفر بالوجدانية بان الذم على ترك الواجب لا على ترك المقدمة وايضا قد
ثبت ان الذم على ترك المقدمة لو كان ليس باعتبار قبحه في نفسه بل باعتبار استلزام القبح الذي
هو ترك ذي المقدمة فاذا تقرر ان الذم واحد فلو كان ذلك الذم على ترك المقدمة لم
يكن ترك ذي المقدمة قبيحا ايضا اذ لو كان قبيحا ايضا لكان الذم اثنين لاستلزام القبح الذم
والقائلون بعدم قبح ترك ذي المقدمة ايضا قائلون بها واذا لم يكن ترك المقدمة قبيحا لم يكن يستلزمه ايضا
قبيحا اذ كان قبحه باعتبار استلزامه القبيح فيرتفع القبح والذم راسا فتدبر ونحن نزيد في كلام لا
يسعه المقام فارجع الى الرسالة فان قلت لا يمكن ان يكون شيء واجبا ولا يستحق الذم على تركه

لانهم عرفوا الواجب بما يذم تاركه والمقدمة التي يثبتون وجوبها من هذا القبيل على ما ذكرتم قلت
الوجوب الذي ندعيه بالنسبة الى المقدمة كونها لازمة ومطلوبة حتما ولا شك ان معنى اللزوم
والطلب الحتمي والاقتضاء ليس معنى الذم على الترك كيف وقد تصور كثير الايجاب بدون
تصور الذم على الترك ايضا ولا نم استلزامه ايضا نعم القدر المسلم انه يستلزم استحقاق الذم على ترك
ما يلزم تركه وهذا المعنى يتحقق فيما نحن فيه واما انهم عرفوا الواجب بما ذكر فليس بحجة كما لا يخفى
مع انه يلزم ايضا على القائلين باستحقاق ذم واحد وترتبه على المقدمة مثل ما يلزم علينا لان ذا المقدمة
واجب عندهم مع عدم ترتب الذم على تركه وتفصيل الكلام يطلب من الرسالة واما عدم وجوبها
بمعنى اشتمال تركها على مفسدة فان كان المراد بالمفسدة هو القبح العقلي فقد مر الكلام فيه وثبت
عدم اشتمال تركها عليه وان كان معنى اخر من فوات الغرض ونحوها فلا شك ان في تركها فوات
للغرض بالتبع لكن ليس لم نفع في هذا المقام اذ الظاهر انه ليس محل الخلاف كما لا يخفى قال وانما طال
فصار فذلكة ما اخترناه ان المقدمة قد تعلق بها الخطاب الايجابي والطلب الحتمي لكن تبعا ولا
ذم ولا عقاب على تركها الا باعتبار وفي نفسه الا باعتبار استلزامه ترك ذي المقدمة وانما ترتب
استحقاق المدح والثواب على فعلها فلست اذكره فان قلت هل قال احد بما اخترته قلت نعم قد قال
به الفاضل على ما نقل عنه ويمكن القول به من غيره ايضا اذ جمع من العلماء اطلقوا القول بوجوب
المقدمة ولم يتعرضوا الى حال المدح والذم نفيا واثباتا فلعلهم ذهبوا ايضا الى ما ذهبنا اليه نعم قد صرح
بعضهم بترتب الذم والعقاب على انه لا فائدة في عدم القول به بعدم وجدانه قائلا مثل هذه المسئلة
اذ ليست شرعية حتى يتمسك فيها بالاتفاق اذ الاتفاق الذي يدعى في امثال هذه المواضع
لا يمكن ان يحصل العلم بل الظن بدخول المعصوم في جملة متفقيه بل غاية ما يحصل منه الشهرة
بين العلماء وعدم وجدان مخالف وهي ان فرضت صلاحيتها للاحتجاج فانما في الفروع دون
الاصول مع انه ربما قررنا ظهر انه لا ينتهض علينا الدليل الرابع من الكلام كما لا يخفى وهذا معنا

نقدير كالاتيان بالو
وجوب مقدمة الواجب
وعدم امكان الجزم
نذره فعل واجب الا

تعالى وابقاها وبعين عنايته حاطها ودعا من في ... المعلى
الرقيب من قلائد العلوم الفاخرة وجالها وفي نصيب من سنى جمال
درها الزاهرة مضافا الى ما هما عليه من الورع والتقوى والتمسك
بالعروة الوثقى وفقهما الله تعالى للصعود الى معاليها العليا
ونهايتها القصوى وقد استجازا في ما ... في العمل التعبيد
ومتعهما العيش الرغيد قبل هذه الايام فجرت ... الصلاة
لذلك المقام وان لم اكن من فرسان هذا الميدان ولا من ... عليهم
هذا الرهان فمن وصفت باهل الاجازة فقد ينظم مع ... كونه
حاجة وان تطفلت على اهل ... فقد ينظم مع ... الا
الشيخ ثم اني شفعت تلك الاجازة الان لها باجازة اخرى مبسوطة
شافية مستوفية لذكرهما على اثنا وذكر ... و ... عند
لم يسبق لمثلها العهد من ... الاعلام لاشتمالها على تفصيل
جمل من احوال جملة من اولئك الفضلاء الكرام مما وصل اليه
علمي في كل مقام وبيان نبذ من تواريخ مواليدهم ووفاتهم و
... في تلك الاعوام ... في الاجازة
... في ... ومن ... والاجازة ...
... في ان ... الموعودة في
هذه الاصول ... الشمس ...
... من بينها الاصول الاربعة التي عليها المدار في ...

عبده ليس
السقي متوقفا على المتن
ان العقلاء يذمون التبرء والاب

نهذا القبيل على ما ذكرتم قلت
او لا شك ان معنى اللزوم
... اللزوم على ...
... كما لا يخفى
... ذا المقدمة
... وجوبها
... غير ثابت
... تركها مخالفة
... ولم ... الله
... موارد
... نعم قد ...
... قول ...
... قد صرح
... المسئلة
... امثال هذه المواضع
... حقيقة بل غاية ما تحقيق المشهور
بين ... ان قد عرفت ... للاحتجاج فانا في ... الفروع ... ان
الاصول ... ربما قررنا ظهر انه لا ينتهض علينا الدليل الرابع من الكم اكم كما لا يخفى وهذا ...

نفديه كالاتيان بالصلوة الظهر كالصلوة في الثوبين المشتبهين فانه يجب في كل منهما وجوب مقدمة الواجب وبعض الاصحاب منع منه واوجب الصلوة عاريا مستندا باعتبار النية وعدم امكان الجزم فيها وهذا بناء على عدم وجوب المقدمة كما لا يخفى وقد ذكروا ايضا في ثمرة الخلاف نذر فعل واجب ان انعقد او فسقه عليه او تعليق الظهار عليه وكذا الوصف بالفسق لعدم ترك المقدمة قبل دخول زمان ترك الواجب ونحوها فتامل واما الخلاف الثاني الذي اشرنا اليه في صدر المبحث في محل كما اشرنا اليه انه اذا ورد امر مطلق يجب اللفظا متعلق لشئ له مقدمة فعل التكليف بذلك مقيد بوجود مقدمة في الواقع وان كان ... يجب اللفظا لم لا على الاول لا عقاب على ترك الفعل اكم ما لم يتحقق وجود المقدمة سواء قيل بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الوجوب مشروط فالامر بالصعود مثلا معناه اصعد اذا كان السلم منصوبا كما اذا قيل زك اذا كان النصاب موجودا بالصعود ... فكما لا يجب اتفاقا السعي الى تحصيل النصاب ولا عقاب اكم ما لم يتحقق وجود النصاب ونترك بعد اذ ركوة اختيارا فكذلك لا يجب نصب السلم ولا عقاب ما لم يتحقق نصبه ثم يترك بعده الصعود بالاختيار وعلى الثاني يتحقق استحقاق العقاب اليه اذا ترك النصب والصعود اختيارا سواء قيل بوجوب المقدمة او لا ثم ان الاقوال على هذا الوجه ايضا ... في بادي النظر الا وجوه لكن بعضها ضعيف جدا كالمحقق في الرسالة وانما المعقول منها على اكم اثنان الاول حمل الوجوب على الاطلاق مطلقا سواء كانت المقدمة سببا او شرطا وكذا وهو مذهب اكثر المتقدمين والمتاخرين الثاني ... على الاطلاق بالنسبة الى السبب دون غيره وهو مذهب السيد المرتضى والحق هو الاول لانه اذا امر السيد عبده لسقي الماء مثلا بان يقول له اسقني الماء من غير تقييده في اللفظ ولا قرينة عليه وكان السقي متوقفا على المشي مثلا وكان العبد قادرا على المشي ولم يمش ولم يسق سيده فلا شك ان العقلاء يذمونه البتة ولا يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود المشي منه وهذا دليل

على ان الكلام منه عدم تقييد الوجوب اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له احتمالا مساويا لما كان الامر كذلك بل كانوا لا يذمونه بدون اتفاق وجود المشي ويقبلون تعليله وهو لا كما احتج السيد المرتضى ره على ما يستفاد من كلامه بان الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمان مطلق ومشروط واللفظ مطلق الواجب وهو اعم من الوجوب المطلق ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين فحكمنا به وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة البراءة واما السبب فيحكم ان يوجب علينا السبب لشرط اتفاق وجوده لان مع وجود السبب لابد من وجود المسبب وتحقق النية فلا يعقل التكليف بالفعل بوجود سببه بمنزلة التكليف بالفعل بشرط وجود الفعل وانه محال وليس كذلك مقدمات الافعال اذ يجوز ان يكلفني الصلوة بشرط ان اكون قد تكلفت الطهارة كما يجوز ذلك في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين والجواب انا لا نم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق بدليل ما ذكرنا من الحجة والتنزل لو تم هذا لزم ان لا نحكم بالوجوب على تقدير وجود المقدمة ايضا اذ كما ان الواجب بالنسبة الى مقدمة قسمان كذلك بالنسبة الى غير مقدمته ايضا قسمان فلعله كان مشروطا بشئ في الوجود مقدمة والاولى مراعاة الذمة حتى تثبت فالفرق بين المقدمة وغيرها في هذا المعنى تحكم بحث لا يخفى وقد استدل مذهب بعض الوجه مذكور في الرسالة مع الجواب عنه وتقرير هذا الخلاف ههنا لعلك تكفيك في هذا المقام ما اوردنا في تحقيق هذه المسئلة وان اردت زيادة التحقيق فارجع الى الرسالة والله الموفق والمستعان والمقصود في التحريم هو ترك الفعل اكم هذا ام لكن نقول ان ترك الفعل على نحو بين احدهما ما هو الشايع وهو ترك الفعل بالكلية بان لا يتحقق اكم في الخارج تركه في الجملة اي في ضمن فرد ما والمقصد بينهما هو هذا والمراد انه يجوز ان يحرم احدهما اي يوجب ترك هذا المفهوم في الجملة فلا يجوز الاتيان به في ضمن جميع افراده بل يجب اما ترك كل منها او ترك واحد منها وعلى الوجهين يتحقق ترك احدهما في الجملة ولا يجوز الاتيان بهما جميعا حتى لا يتحقق ترك احد

اكم فعلى هذا يصح تعلق التحريم بمفهوم احدهما ولا يلزم محذور ولا حاجة الى القول بتعلقه بالمجموع حيث هو كما ذكره في الحق فتامل وقد افاد بعض العلماء الفضلاء ان المقصود من التحريم هو الكف كما سبق فالمراد بكون الحرام مخيرا فيه ان المكلف فيه يكف كل له افراد ويحصل البراءة بفعل اي فرد من افراد ذلك الكف فالكف بينهما قياس الفعل في الواجب المخير فالمكفوف عنه حتى يلزم ترك جميع الافراد الا ان هذا خلاف ظاهر قولهم يحرم واحد مبهم لان ما يكون الكل نفس الحرام اي المكفوف عنه لا الكف منه ولذا قال الشيخ المحقق ويكون معناه اشارة الى ان المراد خلاف الظاهر فتامل فيه وكان ما استقضت به من ان الحرام هو مفهوم احدهما والتخيير باعتبار انه يجوز تركه في ضمن هذا الفرد وذلك الفرد على قياس الواجب المخير فيكفيك في تصحيح الحرام كفاك من التمسك بكفر الكف الذي قد كفر الذين ليس لهم من الكف كفاف وذلك لهم كفوف ثم لم يكفف اليه بعد هم الا مكفوف او كاف كفوف متبصر واستكفف ومن هذا يظهر القدر المشترك اكم لو خيرتني واجب او حرام بان يكون كل واحد من ذاتك الامرين او فعلته لزم عليك الاثم ولو تركته وجب الاثم فيكون القدر المشترك بينهما اي مفهوم احدهما واجبا لانه يجب الاتيان به البتة في ضمن احد الفردين ولانه حرام ايضا لانه لو كان حراما لوجب تركه بالكلية وانه غير جائز بل الحرام هو مجموعهما من حيث هو كذا الحال في البراءة وما ذكرنا ظهر انه يجوز ان يكون الحرام ايضا هو القدر المشترك لانه يجب تركه في الجملة وان لم يجز تركه بالكلية فهكذا في البراءة فتامل اذ اريد بالواحد غير مفهوم احدهما بان يتعلق بحرمته بخصوص الفردين على سبيل البدل على ما مر هناك وقد ظهر ما ذكرنا هناك انه لم يقل فيه بتعلق الوجوب والتخيير بخصوص الفرد بل قال بتعلقهما بالمفهوم فكذا ههنا لا يحتاج الا ارتكاب ذلك بل يجوز تعلق الحرمة بالمفهوم على ما ذكرنا اتفاقا فافهم اقول فيه بحث اما اولا فلان مفاد اكم لا يخفى ان هذين الايرادين امرهما سهل اما الاول فلانه يجوز ان يكون الواو بمعنى او واما الثاني فلانه يجوز ان يكون ذكر قوله وليس له القبح فيه لكن لا محصل لما ذكره شارح الشرح

بل ما ذكره الش صحيح لا خلل فيه وان كان ما ذكره هو ايضا صحيحا بعد تبديل الواو باو وليس بمرتبة
منه اتم كما لا يخفى اي بالحقيقة بحيث لا تتعدد الا شخاصا اشارة الى ان المراد بالواحد
بالجنس ههنا هو الواحد بالحقيقة النوعية اذ في الواحد بالجنس بالمعنى المشهور لا مجال للخلاف
من بعض المعتزلة ايضا كما لا يخفى لظهور ان ذات هذا الفرد من الفعل اه ان اراد بالذات
الحقيقة النوعية فالمفروض انهما واحد وان اراد بها الهوية الشخصية فلا ينفعه لان بناء كلامهم
كما اشار اليه الش على ما زعمهم من كون الحسن والقبح ذاتيين ولعل مرادهم كما هو الظاهر من اطلاق
الذاتي هو كونهما مستندين الى الحقيقة النوعية او اجزائها لا الى الهوية الشخصية ايضا الا ان يق
مراد المحشي هو الرد على ذلك الاصل منهم بان ذات هذا الفرد وهويته غير ذات ذلك وهويته
في الاصل فيه والحسن والقبح فلا امتناع في حسن احدهما وقبح الاخر ولا يلزم كونهما مستندين في الحقيقة
النوعية حتى يصح ذلك فافهم اذ لا شك ان التعظيم يتنوع وايضا اذا كان سجودا يتنوع
واجبا يجب ان يكون سجود الشمس ايضا لانه حقيقة واحدة ولا يقول به مسلم ولا مخلص له من
ذلك الا بالقول اه بعد ما علمت ان المراد بالجنس ههنا هو النوع لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من
المناقشة فلا تغفل وايضا مفهوم الفعل مفهوم جنسي كما لا يمكن منع كونه جنسا بالمعنى المشهور
ثم بالمعنى المراد ههنا فتدبر لان معناه الحكم بان الفعل يجوز اه فيه نظر اذ معنى كونه يجوز تركه
ان الشارع قال بجواز تركه ومعنى كونه لا يجوز تركه ان الشارع قال بعدم جواز تركه ولا شك
ان هذين ليسا نقيضين اذ يجوز ان يقول الشارع انه يجوز تركه وان يقول ايضا انه لا يجوز
تركه ولا يلزم اه صدق المتناقضين اه نعم لو كان هذا الشيء جائز الترك وغير جائز الترك في
الواقع يلزم صدق النقيضين لكن هؤلاء المجوزين تكليف المحال هم الاشاعرة وهم لا يقولون
بالجواز وعدم الجواز الواقعي بناء على نفي الحسن والقبح العقلي بل قالوا ان معنى كون الشيء
جائزا ان الشارع جوزه وكونه غير جائز ان الشارع حكم بعدم جوازه وح يرد ما اوردنا من ان

حكم الشارع بالجواز وعدم الجواز ليس امرا حقيقيا فلا وجه لما توهم عنه فتدبر لا يقال يستفاد من الامر
ان الامر طالب له ومن النهي عنه انه ليس بطالب له ولما لم يقع الكذب منه تع يلزم ان يكون
تع في نفس الامر طالبا له وغير طالب له وانه تناقض لانا نقول لا يستفاد من النهي الا انه طالب
لتركه وانه ليس بطالب له فلا الا ان يثبت امتناع اجتماع الامر بالشيء مع النهي عنه والكلام
بعد فيه تامل وقال بعض المحشين في توجيه كلام الش ان المح ثلثة انواع المرتبة العليا والتي يكون
محالا بالنظر الى ذاته وهو بالاتفاق غير جائز والسفلى وهو ما يكون محالا بالنظر الى ما عرض له وهو بالاتفاق
جائز بل واقع والوسطى وهو ما يكون محالا عاديا اي لا يدخل تحت قدرة البشر عادة كالطيران
الى السماء وهذا هو المعنى المتنازع فيه فالمجوزون قالوا الجواز ما نحن فيه ايضا نظرا الى انه من قبيل
الوسطى وبعضهم نظروا الى معنى التناقض فيه فجعلوه من المرتبة العليا انتهى وانت خبير بان حمل
كلام الش على هذا التوجيه ليس ببعيد لكن ما ادعاه هذا المحشي من ان التكليف بالمرتبة العليا غير
جائز بالاتفاق فرية وان كان هو اكثر من كلام الش ايضا في المواقف بل الظاهر ان جمهور الاشاعرة
وهم المجوزون التكليف بالمحال جوزوه وسيجيء تفصيل ذلك انشاء الله تع وكذا اذا كان بينهما
عموم وخصوص مطلق وكان العام هو الواجب لما لو كان العام هو الحرام فلا يمكن الامتثال ايضا
كما لا يخفى لا لسببها اي لا بسبب تلك الافراد المحصورة او المراد ما اراد الش بقوله لا لسببها
فتامل اي مطلقا لا مقيدا بحال اه فانه لا يخفى انه لا يحصل بهذا التقييد في صورة التقييد
ايضا لا فسادا لغة وعقلا والكلام انما هو فيه واما الفساد الشرعي الذي علم من خارج فلا يضر بالحكم
بينهما حتى لو دل الشرع على الفساد في صورة العموم من وجه ايضا لم يضر بالحكم فيهما كما لا يخفى في ما
راى المحشي واما على ما يظهر من كلام الشارح فيما يجيء فلا بد من التقييد في صورة الاطلاق بناء
على ان في صورة التقييد يحكم بالفساد لغة لا شرعا فقط كما ذكره المحشي وبالجملة كلام المحشي ليس على ما
ينبغي فتدبر قوله الا لكان نهيا بالعبادة وقوله لانه لا ينفك الكون في الصلوة من الصلوة

مبني على ان يكون المثال ما هو المشهور من الامر بالصلوة والنهي عنها في المكان المغصوب لا ما ذكره
الش من مثال الخياطة فتامل اذ لا يتصور هذا في شانه تع يرد عليه نظير ما اورده المحشي في بحث
مقدمة الواجب وهو انه اذا تم الدليل في حق غيره تع يثبت الحكم اذ المعنى القول ههنا لم يخصوه
بل المقصود ان نفس النهي بل يدل على ذلك ايضا لان غير نظر الى خصوص مادة وهو يثبت بما ذكر
الا ان يقال ان من كان شاعرا فهو شاعر بالتخصيص فلا يتم في حقه تع لم يكن شاعرا فهو وان لم يكن شاعرا
به عند الطلب لكنه بحيث لو شعر به اي بالنهي ولاحظه ملاحظة صحيحة فقد يكون شاعرا بالتخصيص
ويكون مطلوبه غير الفرد المنهي عنه فلا يتم الدليل في حقه ايضا فتامل وايضا اذا لم يكن هناك
مدرك اه هذا ما لا يحصل له اولا فلان المخالف يقول ان الخياطة في الحرم ليست فردا للمامور
السيد به ولم يمتثل به الامر لانه ليس بجائز فكون الاصل الجواز لا ينافيه كما لا يخفى نعم لو كان الاصل
الوجوب لكان منافيا له وانما هو لو قيل ان هذا لو لم يكن فردا للواجب يكون حراما لانه في ملك
الغير وانه غير جائز وان نظره اما المثال المشهور من الصلوة في المكان المغصوب لانها اذا
لم تكن واجبة محرمة لعدم جواز عبادة لا تكون متعلقات من الشارع فنقول انه ح يكمل القول
باصالة الجواز بل الكراهة المتعرف في ملك الغير لم يعلم جوازه وكذا عدم جواز العبادة ما لم
يعلم ورود الشرع بها فتامل وثانيا فلان بعد ثبوت الحرمة بالنهي لا معنى للتمسك باصالة
الجواز ويمكن دفعه بان المراد بالجواز هو جواز الخياطة من حيث هي مع قطع النظر عن اشتمالها
على الدخول في الحرم بمعنى انه لا يترتب عليها عقاب غير العقاب الذي يترتب عليه فافهم
كالاباحة الاصلية لعل تخصيص الاباحة بالاعيان والجواز بالافعال فيه هذا تنبيه على ان
الاباحة تعم القسمين وح يحتاج توجيه العبارة الى عناية فافهم لان ما لا يتم الواجب الا به لما كان
هذا الدليل اورده الخ وهو لم يقل بوجوب المقدمة مطلقا فيصح الرد عليه كما لا يخفى لكن الاصل
عدم طرو ان الاصطلاح من الشارع لكن سيجيء من المص في بحث النهي ما يدل على ثبوت الاصطلاح

الزجر على البطلان فيما رفع النهي عنه فانظر وقد اشار اليه الش حيث قال وذلك لا يخرجها عن
حقيقتها وذلك لان لفظ الحقيقة يستعمل غالبا في الامور الكلية كالمهية على ما ذكره المحشي في حواشي
التجريد وعدم جواز ترك الصلوة حيث الخطاب اه هذا حق لكن قبيل الامر من جهة ان في
الصلوة المخصوصة وجب الاتيان بها ووجب تركها ايضا لانها في الدار المغصوبة والمغصوبة لكان
ان جهتي الوجوب والحرمة متلازمتان فيلزم التكليف بالمحال الخ ان يق انه لا باس به اذا كان
ناشيا من فعل المكلف لانه باختياره شرع في الصلوة المذكورة فيجوز ان يكلف بالمحال ولا قبح فيه
لكن هذا لا يصح من جانب المص لانه حكم بامتناع تعلق الامر والنهي معا بالخروج عن المكان المغصوب
مع ان ما ذكرنا يجري فيه ايضا كما يجيء فانظر فالخلاص ان لا يسلم عدم جواز القطع في امثال هذه الصورة
ويحتمل ايضا ان قوله بالسقوط وان بعد الترجيح كما قالوا به في الخارج اذ ادخل بما هو شرط كما يجيء في تتمة
في الاماكن السبعة وهي المزبلة والمجزرة وقارعة الطريق وبطن الوادي والحمام ومعاطن
الابل وفوق ظهر الكعبة ويروى بدل بطن الوادي المقبرة كذا في حاشية الابهري فان قلت
خوف الرشاش في الحمام قد يزول ويبقى كراهته فقد انفك جهة الكراهة عن جهة الوجوب فافهم
على ان ذلك غير مفيد لا لانا نفرض الكلام فيما يتحقق فيه خوف الرشاش فيكون جهتا الوجوب
والكراهة غير منفكين فيه بناء على اشتراط المذكور وان الا ظهر وان انفك جهة الكراهة عن جهة الوجوب
لكن اصل الكراهة لم ينفك عنها ومنشا الاعتراض ليس الا ذلك كما لا يخفى الا انه لا يجري ذلك في جميع الامثلة
كالصلوة في مواضع التهمة كما لا يخفى وح يكون قوله ولو شمل بالعدم الافادة فتدبر فاذا سلمنا
تبقى الكراهة حين زوال الوصف الذي هو سببها اه قال في الحاشية كما اعترف به صاحب هذا التوجيه
وكانه مراده بصاحب التوجيه هو صاحب فان قلت حيث قال انه تبقى الكراهة مع زوال وصف
فهذا ايراد على القائل بناء على هذا التوجيه من جانب او ايراد به القائل نفسه حيث صرح بان مرجع
الكراهة اشتماله على وصف منفك عنه فان الكراهة لا ينفك عنه ايضا فقد اعترف ببقاء الكراهة

مع زوال الوصف الذي هو سببها فافهم قلت لم يصدق على الصلوة في الحمام انه يطلب تركها فيصدق عليها الكراهة بالمعنى المضاد للواجب وفيه تامل لانا لا نسلم تضاد المعنى الذي ذكره مع الواجب وانما المضاد
للواجب هو الذي يكون تركه بالكلية سببا للثواب وفعله لكن موجبا للعقاب وهذا المعنى لا
يصدق على الصلوة في الحمام كيف ولو كان المكروه هو ما ذكره للزم ما اورده في العلاوة من لزوم
كون الصلوة في البيت مثلا مكروهة اذ يصدق عليها ان تركها بان يفعلها في غيره موجب للثواب
وفعلها ليس سببا للعقاب الا ان يدعي ان الثواب هناك انما ترتب على ترك الصلوة في الحمام من
حيث انه ترك لها وههنا لا ترتب الثواب على الترك من حيث هو بل انما ترتب ثواب فعلها في
المسجد لكن اثبات ذلك مشكل جدا فتدبر في الملتقى من الكون مختص بالصلوة ولا حاجة الى
ما ارتكبه الشراح من ان المراد بالكون هو الفعل الملزوم له من باب اطلاق اللازم وارادة الملزوم
والا فالمكان لا دخل في الصوم اي الاولى والا فالمكان لا دخل في كراهة الصوم على ما علم من الشريعة
فافهم لجواز ان يوجد امر غير صحيح لكن هذه الاستثناء الذي نقل سابقا عن الامام فتذكر
الاول ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل انه لا يخفى سخافة هذا التوجيه وركاكته ايراد ان
ما ذكر من عدم انه حاصله ان هذا لا يصلح لتوجيه كلام الشارح لانه جعل عدم الامر بالقضاء دليلا السقوط
بها وهو يصلح لذلك على ما ذكره حاصل الايراد الثاني انه يمكن توجيه كلام القائل بان مراده ان
استقاط نقل السقوط الى القاضي اشارة الى بطلان مذهبه لان المنقول عن السلف هو سقوط
الطلب بها لكونها صلوة مامورا بها فهو اي نقل الجزء الاول وتمسك به فلا يجوز ترك الجزء الثاني
والذهاب الى خلافه فلا اشتبه نقل الاجماع ههنا الى القاضي علم حتى في مذهبه لانه معلوم ان الاجماع
المنقول ولو كان بالنحو المذكور لا على ما ذكره القاضي فهو نفسه لما نقل علم ان الاجماع المذكور كان
حقا عنده فبطل مذهبه وعلى هذا فالمراد بقوله وقد سقط اجماعا هو السقوط المتناول لما هو
مذهب القاضي لكن حيث سطلوبه وهو السقوط بالمعنى الذي اراده بالاشارة المذكورة المراد

بها السقوط بالمعنى المطلوب ونسبه الى القاضي باعتبار انه نقل الاجماع ههنا والاجماع ههنا هو هذا
النحو فكانه نقل الاجماع على هذا المعنى وعلى هذا ايضا يحصل الاشارة الى البطلان مذهب القاضي وانما
ذكر في الدليل عدم الامر بالقضاء مع انه لا يصلح الدلالة بقي القاضي والا فالاجماع منقول عن السلف
على ما ذكره الامام ولا يحتاج الى الاستدلال عليه ويجوز ان يحمل القائل كلام الامام على ان المنقول هو القاضي
بل حمل كلامه على انه لما نقل القوم عن السلف سقوط الطلب كان نقلوا عنهم كونها مامورا بها ايضا
فالقاضي ان اعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان يخرق الاجماع فلا يعين نقله الاجماع والتمسك به لانه نقل الاجماع
على الجزء الاول وتمسك به وخالف الاجماع الواقع على الجزء الاخر ولم يلتفت اليه ولم ينقله ولا يخفى
ان حمل كلام القائل على ما ذكرنا ليس ببعيد وبه يندفع كلا الايرادين لكن الظاهر انه ليس غرض الشارح
بخاطر بالله كم فتامل الشارح وهو اتفق بمعرفة الاجماع اي اشد تمكنا وثباتا من غيره بمعرفة الاجماع
اي اعرف كذا في الردود والنقود في الحاشية بان قول الشارح او بعده مشعر فيه اشعار بانه يمكن
توجيهه بان يحمل على الاستطراد فافهم بل الكون الاول حاصله ان الحركة هي الكون المذكور اولا في
عبارة شارح الشرح وكذا السكون هو الكون المذكور فيها اولا ولا دخل للكون المذكور ثانيا فيها
ايضا بل ذلك اي الكون المذكور فيها ثانيا وهو كون اول في نفس الامر على ما لا يخفى ولذا وصفه المحشي
بالكون الاول لا يتجه الا ان يكون ثانيا في مكان الاول فهو سكون او كونا اولا في مكان ثان فهو حركة
اقول غير الحركة التي هي الكون الثاني اي الكون الاول المذكور في عبارة شرح الشرح هذا اذا نقل عنه
في الحاشية اراد به ما ذكره متعلق بكونه بقوله بل الكون الاول وبيان للكون الاول على ما ذكرنا واما
قوله في اخر تلك الحاشية بعد كونه في مكان اخر على ما في بعض النسخ فكانه سهو والصواب بعد كونه في
ذلك المكان على ما وقع في الاصل في عبارة شرح الشرح وهو ظاهر ثم ان الظاهر من كون الكون جزء الحركة والسكون
ان يكون لهما جزء اخر غير الكون وعلى ما ذكره شارح الشرح وكذا على ما ذكره المحشي اولا وثانيا ليس كذلك بل
انهما مركبان من كونين فالمراد بكون الكون جزء ان الكون الواحد جزء لهما بخلاف ما ذكره المحشي اجزاء

فانه يحتمل ان يكون لهما جزء اخر غير الكون على ما لا يخفى فهو اولى فافهم كانه اشار بلفظ فتامل الى ان هذه الاولوية
ما يقطع به الاباهر وليس بشيء لان الشارح قال في كثير من المواضع اولا وثانيا وثالثا ولا يكون فيها
نكتة الا كما لا يخفى على الناظر في الشرح فمتى لم يظهر مدرك شرعي قد مر ان الكلام على هذا الكلام ولا باس بان
نزيد ايضاحا فنقول انه لو قيل انه لما وقع الامر بالصلوة من غير تقييد بمكان خاص فالاصل جواز
الاتيان بها في كل مكان الا ان يتحقق مدرك شرعي يدل على خطرها في مكان وكذا الحاكم الشارع بوجوب
القضاء في الصوم فالاصل جوازه في كل يوم الا ما علم من الشرع عدم جوازه فيه والمكان المغصوب
لم يعلم عدم جواز الصلوة فيه فنحكم فيه بالجواز ويوم النحر علم عدم جواز الصوم فيه فلذلك لا يجوز
لكان توجيه واما لو قيل ان الاصل في الاشياء الجواز فالاصل جواز الصلوة في المكان المغصوب والصوم
يوم النحر على ما يفهم من ظاهر كلام المحشي فغير مستقيم كما عرفت ولا يخفى عليك ان كلام المحشي ههنا قابل
للتوجيه بان يحمل على ما ذكرنا او لا لكن كلامه هناك بعيد عن التوجيه فتامل ثم لا يخفى ان محصل
ما ذكره المحشي ههنا ان المراد بالصحة في هذا المقام هو الصحة لغة وعقلا كما اشار اليه سابقا في الحاشية
المتعلقة بدليل المذهب المختار ويحتمل ان لم يظهر مدرك شرعي يدل على الفساد شرعا فيحكم بالصحة
الشرعية ايضا وان تحقق نحكم بالفساد شرعا ولا ينافي ذلك الصحة لغة وعقلا التي هي المراد ههنا
ففي الصلوة في المكان المغصوب لما لم يتحقق مدرك شرعي يدل على الفساد فنحكم بالصحة اذ لا
مانع عنها الا الاجماع الوجوب والحرمة فيها وقد بينا انه لا استحالة فيه واما صوم يوم النحر فلما دل الاجماع
على عدم جوازه فنحكم بفساده ولا يبقى اثر للدليل المذكور ههنا فيه ولعل غرضه من هذا التفصيل
تحقيق المقام بحيث يظهر سر ما اختاره المص من صحة الصلوة في الدار المغصوبة شرعا ايضا وعدم
صحة صوم يوم النحر والا فالجواب ههنا تم بمجرد ان الغرض ههنا الصحة لغة وعقلا ويلزم من ذلك
في صوم يوم النحر ايضا ولا ينافي ذلك عدم صحته شرعا حتى لو ظهر من الشرع عدم صحة الصلوة في الدار
المغصوبة ايضا لما اضر بغرضنا وهو ظاهر ويمكن توجيه الدليل بحيث لم يندفع ذلك ولا يحتاج الا ما ذكره

المحشي من التفصيل بان انه لا شك ان من يقول بالصحة لغة وعقلا يقول بالصحة الشرعية ايضا اذا لم يوجد
في الشرع دليل على خلافها وههنا كذلك فنقول المستدل انه لو كانت الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة اي شرعا بناء على ما
هو مذهبكم اذ لم يوجد دليل شرعي على فسادها والعقل لا يحكم بالفساد ايضا على زعمكم لكان صوم يوم النحر ايضا
صحيحا لاشتراكه معها فيما ذكر ان العلامة لم يقولوا بالصحة وحاصل الدليل بهذا التوجيه لا يندفع الا بما فصله
المحشي من ان في الصلوة في الدار المغصوبة عدم المدرك الشرعي للبطلان فنحكم بالصحة واما في صوم يوم النحر فلا
اذ الاجماع او النهي عنه مدرك شرعي للبطلان فتدبر وقد اعترض على هذا الجواب بعض الفضلاء بانه لا
يمكن الجواب بما ذكره من قبل المص في مبحث النهي وقد اشار ههنا ايضا في الجواب الى ان النهي التحريمي شرعا لا يقتضي
بطلان الذات وان كان لوصفه وبني على ذلك كون المنهي عنه لوصفه فاسدا شرعا فكيف يمكن ان يقول انه
ليس ههنا مدرك شرعي للفساد اذ النهي التحريمي وان كان عن الوصف عنده مدرك شرعي للفساد
وهو موجود في الصلوة في الدار المغصوبة كما هو موجود في صوم العيد فيقتضي قاعدته في المنهي عنه لوصفه انه
لم يدل دليل على جوازه حكم بالبطلان وكل ما استثني انما استثني من عدم الجواز ولذا التزم في الجواب
انه وان قاعدة الشرعية يقتضي بطلان الصلوة المذكورة لكن فيصح لدليل خاص يوجب نفي لزوم الفساد
الشرعي من القاعدة الشرعية ولا يخفى ان حق ذلك عكس ما ذكره المحشي من القاعدة فلا يكن الجواب
من قبل المص بما ذكره وعلى ما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره المحشي بقوله ولو سلم عدم الاجماع انه بيان المخصص
لفساد صوم يوم العيد من انه منهي عنه شرعا والنهي يدل على الفساد بخلاف الصلوة وذلك لما
عرفت ان دلالة النهي على الفساد شرعا مشترك بينهما بزعمهم حتى نقل عن مالك وهو الشيخ للمص واحمد
التصريح بفساد المنهي عنه لغيره ايضا والخصم في جانب الصلوة على عكس ما ذكرنا فالصواب في الجواب ان
يقال مرادنا بالصحة ههنا الصحة لغة وعقلا بناء على امكان اعتبار الجهتين عقلا لان الصحة شرعا هي محل النزاع
بين الصلوة المذكورة وصوم يوم العيد وما ذكرت من الاجماع على فساد صوم يوم العيد انما الفساد
بمقتضى استعمال الشرع وليس الكلام ههنا فيه بل ثم ان استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة

والتخلف لدليل خاص بجامع انه لو كانت باطلة ايضا شرعا لا يضرنا اذ البطلان الشرعي لا ينافي الصحة الذاتية
من الصحة لغة وعقلا انتهى وفيه تامل لان كون النهي التحريمي وان كان لوصف ظاهرا في بطلان
عند المص لا ينافي ما ذكره المحشي من عدم المدرك الشرعي بالفساد الصلوة المذكورة اذ قد صرح المحشي
بانه لا نهي عن الصلوة في المكان المغصوب بل النهي تعلق بالدخول في المكان المغصوب فليس شئ
تحت النهي في العبادة فغيره انه موجود في الصلوة في المغصوبة آه ثم عند المحشي بهذا ورد ما يقتضي
قاعدته الهم في المنهي عنه وان لو كان لوصف لا فيما نهي عن امر خارج عنه ايضا فليس قاعدة عكس ما ذكره
المحشي واما الثالث في الجواب الثالث ان قاعدة الشرعية يقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا فلو
سلم فلعله على سبيل التنزل في اجماع ان المحشي قد حكم بفساد الجواب الثالث وقال والحق في الجواب
ما ذكرناه وما ذكرنا يظهر فساد ما اورده على قوله ولو سلم ايضا كذا فساد ما ذكره في الجواب الصواب من
تسليم ان استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا اذ الظاهر ان حكمه على سبيل القطع
لا على طريق التسليم والتجويز كما يظهر على من له دربة باساليب الكلام فتامل وايضا اذا اسقط هذا التسليم
عن البين فهو يرجع الى ما ذكرنا من ان الجواب يتم بمجرد ان الفرض آه وقد عرفت ان جواب المحشي
ايضا يرجع اليه مع زيادة تحقيق ينفع في المقام جدا بل قد عرفت انه يمكن توجيه الدليل بوجه لا يندفع
بمجرد ما ذكرنا بل يحتاج الى ما ذكره المحشي من التفصيل فتامل وهذا بخلاف الصلوة في المكان
المغصوب كما صرح على ما يجي منه في بحث النهي انه اذا وقع النهي عن العبادة تصريحا عن العبادة
وان كان لوصف بان يقال لا تصم يوم النحر فهذا هو الدال على الفساد عند المص واذا لم يقع النهي صريحا
من العبادة بل تعلق بامر ينفك الواقع قد يقع جزء العبادة مثل النهي عن الكون في المكان المغصوب
اذ لم يقل الشارع لا تصل في المكان المغصوب بل قال لا تتصرف في ملك الغير فذلك النهي لا
يتعلق بصريح العبادة فهو لا يوجب الفساد ولذا جمع المص بين القول بان النهي في العبادات
موجب للفساد على ما يجي منه في بحث النهي وبين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب الى الفحوى

شرعا على ما علم من مذهبه وان لم يكن كلامه هيهنا في الصحة الشرعية كما عرفت واشار اليه المحشي ايضا سابقا
بل يمكن ان يحمل كلامه هيهنا ايضا على الصحة الشرعية بان يقال انه اذا اثبت الصحة لغة وعقلا بما ذكرنا
في الدليل فقد ثبت شرعا ايضا اذ لم يوجد مدرك شرعي يدل على الفساد على ما ذكره المحشي وانما
ترك هذا الظهوره لكن يجب ان يخصص محل النزاع بامثال الصلوة في المغصوبة مما لم يتعلق النهي
به صريحا فتامل هذا وقد ذكر بعض الفضلاء الاحاديث المنافات بين ما ذهب اليه المص هيهنا من
صحة الصلوة في المكان المغصوب وبين ما يجي منه في بحث النهي من ان المنهي عنه بالنهي التحريمي وان كان
لوصف فاسد كما هو مذهب الامام مالك والحاصل ان مراده بالصحة هيهنا الصحة لغة وعقلا وانه لا امتناع
عقلا في الوجوب والحرمة في شئ واحد من جهتين وما اختاره فيما بعد من ان النهي يقتضي الفساد
المراد الاقتضاء الشرعي بحكم التتبع فان النهي التحريمي يرجع غالبا في استعمال الشرع الى الذات
من جميع الجهات فيبطل شرعا وان كان العقل لا يابى صحته ثم اورد ان الظاهر ان المص قال بالصحة
الشرعية ايضا في الصلوة المغصوبة وان لم يكن مراده هيهنا اثباتها فكيف يجمع بينها وبين الحكم بفساد
المنهي عنه شرعا واجاب بان الصلوة في المغصوبة يعد من جملة ما استثنا من هذه القاعدة الشرعية
لدليل خاص فيها يوجب تخصيص هذا الغالب كما سيذكر في جواب الدليل الثاني للقاضي والمتكلمين ثم
قال واما دفع التدافع بان حكمه ثمة بالفساد مخصوص بما اذا كان النهي عن شئ لوصفه دون ما كان
النهي عنه لغيره والصلوة في الدار المغصوبة منهي عنه لغيره كما يشعر بها العلامة على ما ذكره المحشي
التبرازي ثمة ففيه نظر لان الدعوى وغيره نقلوا عن الامام مالك الحكم بالفساد في المنهي عنه لغيره ايضا
واظن انه موافق للامام ولو سلم انه مخالف لم ينفع في دفع التدافع على الامام لانه قال بصحة الصلوة المذكورة
فتامل مع ان اطلاق عبارة المص ثمة يدل على جريان دليله في الصفة المفارقة ايضا والتزامه جواب الجواب
الدليل الثاني للقاضي ان القاعدة الشرعية تقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا كصوم العيد الا
انه خارج لدليل خاص به لا يناسب تخصيص القاعدة بالمنهي عنه لوصفه دون الصلوة المذكورة من النهي

عنه لغيره فتامل انتهى وفيه تامل لان الظاهر ان المراد بالمنهي عنه لوصفه لغيره هو المنهي عنه لصفة مفارقة
كما اعترف به هذا الفاضل ايضا في بحث النهي ويلوح من كلامه هيهنا ايضا ويظهر من تمثيل العلامة الحلي بركة
والاعادي وغيرهما بالنهي عن البيع وقت النداء في يوم الجمعة لكون المص موافقا للامام في فساد المنهي عنه لغيره ايضا
لو سلم لا ينافي ما ذكره المحشي اذ الصلوة في المكان المغصوب على زعم المحشي ليس منهيا عنه صريحا اصلا بل وقع النهي
عن امر خارج عنه نعم لو كان منهيا عنه صريحا لكانت فاسدة وليست كذلك وبالجملة خص المحشي النزاع المذكور
ظهر بالمنهي عنه صريحا فخرجت الصلوة في المكان المغصوب عن محل النزاع لكنه عمم المنهية الى الصفة اللازمة
والمفارقة ايضا حتى لا ينافي ما نقل عن مالك ورد على من خص قول المص بالفساد في الصفة اللازمة
لدفع التدافع المذكور بان في التزام هي الصفة للامام معا انه لا يدفع التدافع عنه وبعد هذا كله لا مجال مثل
هذا الايراد عليه واما الحكم على الصلوة المذكورة بانها منهي عنها لغيرها كما وقع في كلام هذا الفاضل فليس
في كلام المحشي ايضا نعم العلامة حكم بذلك والمحشي قد رد عليه ولا تم بعد ما ذكر هذا التحقيق قال
ولعل ان المراد من المنقول ذلك فهو توجيه لكلام العلامة بحمل النهي عنه لغيره على ما ذكره ولعل هو
على خلاف الاصطلاح المشهور فيه فتامل واما اطلاق عبارة المص ثمة حيث قال المنهي عنه لوصفه كذلك
وكذلك جريان دليله في الصفة المفارقة فلا انه لا ينافي ما ذكره المحشي واما التزامه في جواب الدليل الثاني
للقاضي ان القاعدة الشرعية تقتضي بطلان الصلوة المذكورة فقد عرفت انه على تقدير تسليمه لعله
وقع على سبيل التنزل فتامل الكشف ثانيها ان نهي التحريم آه ولا يخفى ان بعد توجيه الدليل بالنحو الذي ذكر
سابقا يمكن توجيه هذا الجواب بحيث يزول عنه الارتياب فان خلاصة الدليل على ما قررنا هو انه
لو صحت الصلوة شرعا كما هو مذهبكم ان تقولوا انه لا مفسدة فيها باعتبار اجتماع الوجوب والحرمة
لاعتبار الجهتين وليس شئ من خارج يدل على الفساد الشرعي فيكون صحيحة شرعا فيصح صوم يوم النحر
ايضا اذ لا استحالة فيها ايضا لجواز اجتماع الوجوب والحرمة باعتبار الجهتين ولا مقتضى للفساد غيره
فالجواب ان صوم يوم النحر وقع النهي عنه ولا يمكن فيه اعتبار الجهتين فان النهي التحريمي ينصرف الى الذات

الا لدليل خاص يوجب اعتبار الجهتين فيه كصلوة الحائض مثلا كما يجي منه في بحث النهي واما الصلوة
المذكورة فلم يقع النهي عنها فلذا اعتبر بالجهتين فيها ولعله لم يتعرض لهذا الزيادة للزوم الاختصار وزعم
عدم الحاجة لها الاظهار ولا يخفى انه يمكن تطبيق هذا الجواب على ما ذكره المحشي في الجواب الحق لكن وجه
التفرقة بين الصلوة والصوم انما هو ما ذكره بقوله ولو سلم الا ما ذكره او لا فتامل وقد افاد بعض الفضلا
ان هذا الجواب يمكن حمله على ما نقلنا عنه من الجواب الصواب بتكلف بان يقال ان المراد ان ما ذكرتم
من فساد صوم يوم العيد فهو من جهة الشرع للقاعدة المذكورة ولم يجر ان هذه القاعدة في الصلوة
المغصوبة لانه يقتضي ما وضع له الا بدليل خاص للاستثناء لكن لا يضرنا لان مدعانا الصحة لغة وعقلا
لا شرعا فلو لم يكن صحيحا شرعيا لا يضرنا ايضا كما ذكرنا فتامل قال ثم لا يخفى ان مناط الجواب على ما ذكرنا
ان الصحة العقلية والفساد الشرعي لا ينافيها لا في الصوم ولا في الصلوة المذكورة بقي واما ان
الصلوة المذكورة صحيحة شرعا ايضا فلا دخل في المناط لكن حقيقة الحال بزعم المجيب كذلك ولذا قلنا ان
حمل الجواب الثاني المذكور في الكتاب على ما ذكرنا تكلف لانه على هذا لم يكن المناط مذكورا في الكلام مع
التعرض لما لا احتياج اليه هذا انتهى وما اورده من التوجيه غنية لك على ان تكلفه فتامل اجيب
ثانيا بان الظاهر حق وهو ان المراد ان نهي التحريم كان في الفساد لكن قد يعتبر الجهتان
لدليل خاص شرعي يدل على الصحة والمراد من الصحة هو هذه اي الصحة فيما دل دليل عليها وهو الاول
صحة صوم يوم النحر لانه داخل في كلية الفساد بناء على انه لم يوجد فيه دليل يدل على الصحة بخلاف
الصلوة المذكورة لانه قد وجد الدليل على صحتها وهو الايات والاجماع هذا ويرد عليه ما اورده
بعض الفضلاء من الالزام عليك باعتبار الصحة التي توجيها ولذلك لا اشكال في تقييد الصحة
المخصوصة بالصلوة المذكورة بل لا بد من ذكر الدليل المخصص للصلوة من القاعدة المذكورة
وايضا لا يتم ذلك تحرير المسألة في كل من الامر والنهي والحكم بالصحة في الكل اذ لا فائدة باعتبار
الجهتين لان مخصص الصحة الشرعية ليس في الكل هو كما نقل في الجواب هو ما ذكرنا فتذكر وتبصر

اما اولا فلانه اذا كان آه لعل مراد الشارح الشرح ان العدول بسبب تجمع الايات والاجماع

لان كلا منها يصلح دليلا راسه اي فلعله لا يرد ما اورده المحشي بل يكون في دفع ما اورده بقوله

واما ثانيا الخ لان اتفاق غير احد ان لم يكن حجة فلعله يصلح تاييد الايات به اذ يبعد جدا اتفاق

جمهور الاعلام على ما الاستدلال قوى لتقابل وانما ثانيا فلان في الاية آه يمكن ان يقال هذا

كذلك لكن في الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم معارض بالاجماع على عدم جوازه في يوم

النحر كما اشار اليه شارح الشرح بل وقع الاتفاق على ذلك اى البطلان فلا يصح العدول عن

الكل وجه الفساد فيه بخلاف الصلوة اذ الاية الدليل الدال على وجوبها خال عن المعارض فيصح

العدول عن كل النهى الدال على الفساد الى الجواز استنادا ولم يرد شارح الشرح بعدم اقامة الدليل

الصارف في الصوم عدم اقامة الدليل الخالي عن المعارض فيه فتامل والحق في الجواب ما ذكرناه

قد عرفت انه يمكن حمل الجواب المذكور في الكتاب عليه فتذكر كان ان ما سبق اشارة الى منع الملازمة

وقد وجه شمل ما ذكره شارح الشرح من ان العدول عن الفساد في الصلوة الدليل في الصوم المذكور

لم يوجد دليل للعدول فلم يعدل عن الحكم بفساده لكن ذكر في بيان الدليل للعدول في الصلوة

ما رايناه الا وسط العدول عن ذكره فافهم وهذا القائل جعل اه لما ذكر القائل انه يصح صوم يوم النحر

على كراهية عند بعض اراد المحشي تحقيق الحال حتى لا يتوهم ان المراد انه يصح قضاء رمضان فيه او اذا

نذر يوما ما فذكر ان هذا القائل جعل متعلق الوجوب هو صوم يوم النحر اذا نذر ان يصوم فيه لا ما ذكر

من الصورتين وقد ذهب ابو حنيفة الصحيحة على ما نقل المحشي سابقا ايضا فيصح ما نقل هذا وحاصل الغرض

انه لا يصح ان يجعل كلام المستدل في صوم يوم العيد في تلك الصورة لانه اذا كان كذلك فقد تلازم الجهتا

الوجوب والحرمة ويخرج عن محل النزاع لانه حينئذ لا يمكن الامتثال فلا وجه للاستدلال بل يجب ان يكون

المراد قضاء رمضان في يوم النحر او اذا نذر يوما ما حتى يكون من قبيل المتنازع فيه ولظهور وجه

لا ستدلال الخصم بانه متنازع فيه مع انه ليس بصحيح فقد بر فيها الكلام وهو انه قال القائل متصل بقوله

في التزام الصوم قربة واما كونه واقعا في يوم النحر فانما حصل باختيار المكلف الجمع بينه وبين الصوم فكان

كالصلوة في غير المساجد الثلثة التي هي افضل فيصح نذر الصلوة فيها ولا يجب اداؤها في ذلك

المكان المعين ولا واحد لا يحتمل غيران يكون مراده ان ابا حنيفة يقول بانه اذا نذر ان يصوم يوم النحر

فينعقد الصوم المطلق ولا يجب ان يكون في يوم النحر فلا يندفع الايراد الذي ذكره المحشي اذ الصوم

المطلق ينفك عن يوم النحر ويكون كالكون في المكان المغصوب لكن لا يخفى انه يفهم هذا التوجيه الذي

ذكره القائل ايضا لانه في هذه الصورة اذا اوجب ايضا الصوم المطلق ولا يجوز ان يكون في يوم النحر مع

ان في اجازة هذا التوجيه على صحة الآن يكون مذهب ابي حنيفة ان النذر ينعقد بالصوم المطلق والافضل ان

يقع في غير يوم النحر لكن لا يجوز ان يقع فيه ايضا على كراهة وكذلك الكراهة صارت منشأ لرجوع النذر الى الصوم

المطلق وهذا يندفع ايراد المحشي ولا ينهدم بنيان التوجيه فتدبر قدم الاشارة الى انه تكليف بحقه

مر الاشارة اليه ايضا الماهية فتذكر على انك قد علمت ان القائل بقوله وظاهر انه ليس من قبيل آه وكانه

اجل الكلام اولا هذا البعيد جدا فان الضمير في قول الشارح فانه تكليف في راجع الى تعلق الامر والنهى على الترجيح

لا الى قوله لا يكون كذلك على ما هو مقتضى هذا التوجيه فالحق ما ذكره بقوله ويحتمل ان يخص الكلام ويحمل قوله تكليف

بحج على الاضافة كما ذكره في الالهام ويمكن ان يتوهم ايضا في صورة تلازم آه قد مر ايضا ما اشرنا اليه سابقا من ان

التكليف والتعسف فتذكر وذلك لان نقل المشايخ آه وايضا حصل ما قاله الامام يرجع الى ان الامر

بالشى قد يجتمع مع ترتب العقاب عليه فان هذه مسئلة اصولية اذ هي نظيره ان الوجوب الذي هو من

احكام يجوز تعلقه ببعض المكلفين ما دام دار التكليف وهو الفعل الذي يترتب العقاب عليه

واى فرق بينهما وبين ان الامر بالشى يجوز اجتماعه مع النهى عنه اولا نه لا يصح الامر بالعلم انتفاء شرط

العجز وذلك من المسائل فتامل الشارح وبيان خطابه الخ قد لوحنا سابقا الى ان هذا ليس

بجيد لانه لما صدر عنه اختيار الدخول في المكان المغصوب فيجوز ان يكون مامورا بالخروج وان يكون

عنه ايضا فيزداد الماصدر منه وليس ذلك قبيحا من الحكيم نعم انما القبيح ان يكلف بالحج لازالة الم لصدر منه

اختيار الشي موجب لاستحقاق ذلك وهذا انكرا لا يخفى ان ما ذكرنا استيناس بمذهب ابي هاشم ودفع

للاستبعاد عنه واما الذي يقرب به ارتفاع الحكم فيمكن ان يحقق فيه بيانه ان الخروج مستلزم للغصب والتصرف

في ملك الغير بغير اذنه وذلك الغصب داخل في عموم الغصب لم يعلم خروجه منه فيكون حراما منهيا عنه

وقد امر به ايضا ولا يوجب ذلك خروجه عن الحرمة اذ لا منافات بينهما فابقاء العموم بحاله اولى فيكون

واجبا حراما وهو المطلوب فتامل واما ما ذكره الامام فان كان مراده انه لا فرق بين الخروج انه لا يحق باعتبار

الكون الذي يتضمنه مع ذلك حكم باستصحاب المعصية عليه فهو بعيد جدا لانه اذا لم يفعل منهيا عنه لم

يترك مامورا به فلا وجه لعصيانه ولو جوز ذلك لجوز عصيانه بعد الخروج ايضا ولم يجوزه احد واما

ما ذكره المحشي من ان ذلك في ابتداء المعصية لا في دوامها كما ذكره شارح الشرح وان المعصية قد

تكون بما ذكره وقد تكون بفعل هو مسبب عن فعل الاختياري كما ذكره الابهري فبعيد اما الاول فلانه بعد

ارتكاب المعصية ابتداء اذا لم يفعل عصيانا فالقول ببقاء العصيان بمجرد ذلك مما ينكره

الضرورة والوجدان واما الثاني فلانه اذا كان فعل المسبب عن فعل الاختياري حراما منهيا عنه فيصح

العقاب عليه لكنه خلاف ما فرض واما اذا كان مباحا فلا استلزام او حرام الامر لا مباح لا يصير

علة لاستحقاق عقاب الفعل المباح وهذا ظ وان كان مراده ان الخروج من حيث انه خروج

ليس بحرام ولا يتعلق به نهى وان كان منهيا عنه باعتبار تضمنه الكون في المكان المغصوب وان استصحاب

المعصية لذلك فالظ انه حق لكن الظاهر مما نقل عن الامام ان مراده هو الاول وباطلية الظاهر في المسئلة

ان الخروج مامور به لكونه خروجا ومنهى عنه لتضمنه الكون الذي هو منهى عنه ولا محذور فيه وانكان مراد

ابي هاشم ايضا ذلك ولو قيل ان الخروج من حيث انه خروج ايضا واجب ومنهى عنه معا لكان محتملا

كالتكبير بالقرنا لكن لم يظهر دليل عليه واما انه لا يجوز ان يكون مامورا به ومنهيا عنه معا الخ فلا وجه له

الخ فتدبر ان يعتبر استصحاب كونه منهيا عنه قد عرفت ان الظاهر اعتبار ذلك ولا محذور فيه وان

كان الامام لا يقول به وسيظهر جوابه ان عدم المعصية ليس مقطوعا به كما ذكر في الحاشية الاتية

قلت هذا ليس معنى المعصية هو ان يفعل المكلف بالاختيار خلاف ما امره الشارع به او

نهاه عنه والخروج هنا ليس كذلك لانه لم يقع منه بناء على زعمه فلا يكون معصية وهذا لا ينافي ان

يكون الخروج سببا لمطالبة صاحب الارض في الدنيا والاخرة لان هذا من قبيل ترتب المعلولات

على العلل ولا نزاع فيه انما النزاع في عدم المعصية بالخروج او هذا كما انه لو اتلف الصبي او المجنون مال

الغير يلزم العوض فلا يكون عاصيا لعدم التكليف عليه فتدبر الشارح فان قيل فيه الجهتان قال بعض

الفضلاء جعله شارح الشرح من قبل الامام ولا يخفى عدم انطباق كلام الشارح عليه فان الامام لم يقل بانه

منهى عنه حتى قال ان النهى والامر من جهتين بل قال ان الامتثال والمعصية من جهتين والشارح صرح بان

الامر والنهى من جهتين فالظ انه من قبل ابي هاشم انتهى وفيه تامل لان شارح الشرح لم يجعل ما ذكره الشارح

من قبل الامام بل قال ان قوله لا جهتين دفع لما اشار اليه الامام من ان الامتثال والغصب جهتا

باعتبارين كما في مسئلة الصلوة ولا ان كلام الشارح يمكن حمله على ما ذكره بل هو اولى من جعله من جانب

ابي هاشم اذ لما كان في كلام الامام اشارة الى الجهتين على ما نقل شارح الشرح فالظ ان كلام الشارح

في مقابلة هذا مع تاييده بمقتضى نظم الكلام ايضا على ما لا يخفى ومع ذلك يمكن ان يكون كلام شارح الشرح في

ابطال الى ان ما في الشرح ليس بجيد لو لم يكتب ان لفظ النهى في كلامه مسامحة ويجوز عن العصيان

فافهم اى يطلق عليه اسم المامور به حقيقة اشارة الى ان النزاع هنا في لفظ الامر لا في صيغة افعل

بل هو نزاع الاسبقي ومفصل ان شاء الله فما استدل به جماعة هنا على ان المندوب ليس بمامور به

حقيقة من ان الامر حقيقة في الوجوب بناء على ما سيجئ وما يأتي انما يجئ هو ان صيغة افعل حقيقة

في الوجوب لا ان لفظ الامر حقيقة فيه هذا والعجب من بعض اعاظم المحققين حيث تبعهم في ذلك الاستدلال

وقال والحاجبي وتابعوه خالفونا في الدعوى ووافقونا في الدليل وقال ايضا ان هذه المسئلة تظهر

مما يأتي من الاستدلال على ان الامر حقيقة في الوجوب لا غير لكن لما ذكره القائلون بان المندوب

مامور به وجعلوا المسئلة براسها ذكرنا كما ذكروه ورددنا قولهم والحق ان القول بان الامر حقيقة

في الوجوب وان المندوب مأمور به حقيقة ما لا يخفى ان انتهى ولم يتفطن بما ذكر ولم يطلع على التصريح اولئك
الاعلام به مع انه قد تصفح هذه الكتب سيما وشيخها ومن تحقيقها وحققها اللهم الا ان يكون مراده
ان يكون لبعض الاساتذة لا لاث سيجي في تلك المسئلة يدل على اتفاق في هذه المسئلة ايضا يحقق قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره على ما استدل به المصنف وقوله صلعم لولا ان اشق على امتي الخ على ما استدل به هذا
المحقق هناك فكيف حمل به هناك ولم يحمل هنا لكن هذا كما ترى لا يرجح وان كان وجه لما ذكره من الاستدلال
لكن هذا لا يوجب ان لا يحمل في هذه مسئلة برأسها وان يعترض على الحاجبي وامثاله بان ما ذكر دليل
القولين ما لا يجتمعان كما هو ظاهر كلامه وغاية الامر ان يكون المعول هناك على الدليل الاقوى وانا ذكرنا
هذه الادلة للتأييد مع انه سيذكر عن قريب ما يظهر منه وجه التمسك بالدلائل المذكورة هناك وعدم
التمسك بها هنا فتأمل ووجه الكلام الذي اورده بعض الفضلاء وهو يجي في كلام المصنف ان لفظ الامر
حقيقة في القول المخصوص اي صيغة افعل فقط وانه حقيقة في الوجوب فيلزم من الحكمين كون
لفظ الامر حقيقة في الوجوب فقط والى هذا اشار بما ذكره هنا قال الا ان يقال ان غرضه من انه حقيقة
في القول دون الفعل الجمهور الاضافة بالنسبة الى الفعل لا انه حقيقة في غير افعل ايضا وهو بعيد عن
عبارته ودليله فتأمل انتهى ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد انه حقيقة في صيغة افعل اعم من ان
يكون مستعملا في معناه الحقيقي وهو الوجوب او المجازي وهو الندب ولا يلزم ان يكون لفظ
الامر مجازا في الندب وهو ايضا بعيد مع انه يلزم انه اذا قيل مندوب هذا الشي ولم يطلب
بصيغة افعل ان لا يكون هذا الشي مأمورا به مع انه المصنف يقول بان الامر يصدق حقيقة على كل
مندوب كما لا يخفى على من له ادنى تأمل بل اذا قيل اوجبت عليك هذا الشي او هو واجب عليك يلزم
ان لا يكون مأمورا به لانه لم يتعلق به صيغة افعل فتأمل والظاهر ان يقال مراد المصنف هناك بالقول
المخصوص ليس خصوص افعل اذ ليس في كلامه اشعار بل المراد به صيغة افعل وما شابهها من
اوجبت واوجب عليك او ندبتك ومندوب لك وامثالها والذي يقول انه لا يقع على الوجوب

انما هو خصوص صيغة افعل فلا اشكال فتأمل بالطاعة التي هي فعل اي غير الكف حتى تمشي على ما
القائلين بالكف ايضا لانه لا يقال اذا وقع النهي عن ترك الصلوة مثلا فالصلوة حينئذ فعل وطاعة مع انها ليس فعل
المأمور به فلم ينفع هذا التخصيص ايضا لانا نقول الصلوة المذكورة ليست طاعة في نفسها من حيث انها فعل
بل باعتبار انها امتثال للترك الذي هو منهي عنه لا ترك الصلوة فافهم بالفعل الوجودي الذي
هو غير الكف والا فقد يحصل المعصية بمخالفة النهي ايضا ثم انه كان الكلام على قياس ما ذكر في تخصيص الطاعة
بالفعل ان يخصص المعصية بالمعصية التي تكون تركا واما مخالفة النهي فتكون بفعل لكن قيد انه
لا ينفع هذا ايضا اذ قد يقع النهي عن ترك شي ويتحقق المخالفة وتلك معصية وترك مع انه ليس مخالفة
الامر فلذلك لم يخصص المحشي هكذا بل خصصها بالمعصية التي تكون بالنسبة الى الفعل الوجودي الذي
غير الكف يعني ان المعصية التي تكون معصية باعتبار انها ترك الفعل الوجودي الذي هو غير الكف
لا يكون الا مخالفة الامر واما المعصية التي تكون لاجل فعل المنهي عنه فهي تكون باعتبار الكف المطلق
النهي فافهم لانه اذا قيل لا تترك الصلوة مثلا فاذا ترك المكلف الصلوة يصدق على ترك الصلوة
انه معصية باعتبار انه ترك للفعل الوجودي الذي هو غير الكف اي الصلوة مع انه ليس مخالفة
الامر فلم ينفع العدول المذكور لانا نقول انه الترك المذكور ليس معصية باعتبار انه ترك للصلوة بل باعتبار
انه ترك الكف الذي هو المطلوب لا ترك الصلوة فليتأمل ويرد على التفتازاني انه يمكن ان يقرر هنا
جوابا بان مراد احدهما ان مراد اهل اللغة هو تعميم صيغة الامر لا لفظه فالدليل لو تم كان دليلا على كونها
للندب ايضا لا لكونه لفظا مشتركا انهما ان المراد تعميم لفظ الامر باعتبار معانيه الحقيقية والمجازية فلا يثبت
المطلوب هذا لكن لما كان الظاهر ان مرادهم هو الصيغة حمل المحشي عليها ولم يلتفت الى الاحتمال الاخر
ثم لما كان الصيغة ايضا حقيقة في الوجوب فقط عند المصنف والاكثر حمل الصيغة باعتبار معنى الامر الاعم
يلزم كونها للندب حتى لا يرد على المصنف بالحقيقة فتأمل وغيرهما كالاباحة والتهديد فانه لا نزاع بين
المتخاصمين في انه ليس الامر حقيقة فيهما وان نوزع فيه كما سيجي في بحث الامر بل ذكروا اقساما اخرى

لم يقع النزاع في عدم كونها مأمورا بها حقيقة اتفاقا فانهم ذكروا للامر خمسة عشر قسما كما يشير اليها المحشي
في مباحث الامر ولم يقع النزاع في عدم كونها مأمورا بها حقيقة الا في اربعة منها على ما هو المذكور
في الحاشية وهذا في الدليل الاول مستقيم اذ لا يمكن تأويله نعم يمكن منع بعض مقدماته على ما ذكره
المحشي انفا وهو كلام اخر والمصنف اجاب عنها بحيث لا يمنع شي منها وغيره انه يمكن ان يقال في الدليل الاول
ايضا بان يقال المراد بما ذكر ان الطاعة انما هي فعل المأمور به مطلقا اعم من ان يكون حقيقة او
مجازا وحينئذ لا يلزم ان يكون المندوب مأمورا به حقيقة فلا يجب للمصير الى ما ذكره بل يحصل الجمع بين
الادلة بهذا وكان نظر هو نظر المستدل لم يبعد ان القوم قالوا ان الطاعة انما هي فعل المأمور به
حتى يمشي التأويل فيه بل هو نفسه ادعى ان الطاعة انما هي فعل المأمور به اي حقيقة وح فلا مجال
للتأويل نعم يمكن المنع بخلاف ذلك في الاستدلال الثاني اذ قد تمسك فيه باتفاق اهل اللغة ولا
يخفى وجهه اذ لكان ان يقال انا نسلم ان الطاعة فعل المأمور به انما هو على ما وجد في كلام القوم
والا فلابد من ضرورة او دليل عليه فتدبر ثم لا يخفى ما يتراى من الشارح من ما ذكره المصنف هنا في الجواب
عن الدليل الاول من ان المعصية هي ترك الامر الواجب الخ مناف لما سيذكره في بحث الامر
حيث استدل على مختاره من ان الامر حقيقة في الايجاب فقط بان تارك المأمور به عاص بدليل
افعصيت امري وهو دليل الوجوب هكذا افاد بعض المحققين قال والعجب من العضدي كيف
لم يتنبه لذلك ويمكن ان يقال الاستدلال للمصنف هناك لعموم اطلاق العصيان على مخالفة الامر
وهذا لا ينافي تخصيص المندوب منه كما ذكره هنا اذ التخصيص انما هو لقدر الضرورة وبيانه انه يعلم
من قوله تعالى افعصيت امري اطلاق العصيان على مخالفة الامر مطلقا فيجب ان يكون كل مخالف للامر
عاصيا الا ما ثبت تخصيصه منه وهو ما يعلم كونه مندوبا فانه مأمور به بناء على ما ثبت في هذه المسئلة
وليس تاركه عاصيا واما ما لم يعلم كونه مندوبا فيكون داخلا تحت العموم وح فكلما تعلق به فعل
ولم يعلم كونه مندوبا بدليل خارج كونه ندبا يجب ان يدخل في العموم فيكون تاركه عاصيا فيجب ان يكون

وجوبا اذ لو كان ندبا لم يكن تاركه عاصيا فثبت ان افعل حقيقة في الوجوب يجب حمله عليه عند
عدم الدليل على خلافه وهو المطلوب فلا منافات بين الكلامين نعم كان للقائلين بان افعل حقيقة
في الندب ايضا دليل تام لكان مآلا للتخصيص وليس فليس بما حققناه يندفع ايضا ما يورد ايضا على
الدلائل التي تمسك فيها بلفظ الامر بانه يجوز ان يكون لفظ الامر موضوعا لافعل الايجاب لا الندب
ايضا وح فمن دلالة الامر الوجوب كما هو مقتضى هذه الدلائل لا يلزم ان لا يكون افعل حقيقة في
الندب ايضا وذلك لان بعد ما ثبت في هذه المسئلة ظهر ان كل ما تعلق به افعل سواء كان ايجابا او
ندبا مأمور به حقيقة فلا يبقى احتمال ان يكون لفظ الامر مخصوصا بافعل الايجاب ويندفع ايضا ما يتوهم
من انه بعد القول بان المندوب ايضا مأمور به القول بكون افعل حقيقة في الايجاب مما لا وجه
فيه لتصحيح عموم الحكم بعصيان مخالف الامر ولا ربط به نعم لو دفع الحكم بان مخالف افعل عاص لكان
القول بانه حقيقة في الوجوب فقط وجها ووجه الدفع ما اشرنا اليه من ان بهذه الادلة ثبت كون
مخالف افعل مطلقا عاصيا الا ما ثبت خروجه من العموم وهو ما علم كونه ندبا فما لم يعلم كونه ندبا دخل
في العموم ويجب حمله على الايجاب وهو المطلوب نعم يرد على الاستدلال باية افعصيت امري ان
امري مضاف فيجوز ان يكون معهودا اعلوما لهرون بدليل خارج ان امره هذا كان للوجوب
للوجوب فلا يلزم ان يكون الامر حقيقة في الوجوب ايضا فضلا عن ان يكون حقيقة فيه فقط وهو
كلام اخر يجي في ذلك البحث فانتظر وقد ظهر لك في تضاعيف الكلام ان الظاهر ان المندوب ليس
بمأمور به لان دليل المصنف ضعيف جدا لا يصلح ان يخصص ما يدل على عموم كون الامر للوجوب نحو
اية فليحذر الذين يخالفون عن امره على ما سيجي من ايات واحاديث اخرى كما سيجي في مبحث الامر
ثم على انه لا يبعد ايضا دعوى تبادر الوجوب عند ذكره انتهى في المسئلة لفظية اي يرجع الى تفسير
لفظ التكليف فمن قال بان المندوب ليس بتكليف اراد بالتكليف الزام الكلفة ومن قال
بانه تكليف اراد به طلب ما فيه مشقة وكلفة فالمسئلة لفظية بوجه اخر من قال انه ليس بتكليف

ارادته نفسه ليس بتكليف ومن قال انه تكليف اراد انه يتبعه التكليف في هو وجوب اعتقاد
نديته فالمسألة لفظية اي النزاع فيها لفظي فافهم كانه اراد بالمنهي عنه ما تعلق به صريح النهي
والا فكل ترك الاولى يكون منهيا عنه بالمعنى الاعم لان ذلك الشيء الاولى يكون مامورا به
بالامر الندبي والامر بالشيء نهي عن ضده على رأيهم فيكون تركه منهيا عنه بالنهي التنزيهي فتدبر بان
المكروه والحرام فعل لا ترك والمنهي عنه لا يكون الا فعلا فلا يكون ترك المندوب منهيا عنه ولا
يذهب عليك ان المتكلم ليس الا بيان الفرق بين المعنى المذكور سابقا للمكروه وبين هذا
المعنى بان ذلك ما ورد فيه نهي وطلب الكف عنه لكن لا ينتهض فعله سببا للعقاب وهذا ما لم يرد فيه نهي بخصوصه
عدم ورود النهي فيها بان المنهي عنه لا يكون الا الحرام والمكروه بالمعنى الاول وهما لا يكونان
الا فعلا فلا يكون الترك منهيا عنه لانه ليس بفعل من قبيل اكل الطعام من القفا اذ يكفي ان
يقال ان المكروه بالمعنى الاول فعل وهذا ليس بفعل لحصل الفرق فتامل فيه على انه يرد ان
اذا اريد بالمعنى اراد لتوجيه كون ترك المندوب ليس منهيا عنه حتى بالنهي الضمني فضعفه ظاهر كيف
والمشهور بينهم ان الامر بالشيء نهي عن ضده الذي هو الترك في ضمن اختصاصه بالامر الوجوبي وان اراد
اثبات انه ليس منهيا عنه بالنهي الصريح فلا حاجة اليه اذ لا ريب ان ترك المندوب الذي لم يرد فيه
نهي صريح كثير في الشرع وبهذا يحصل الغرض في هذا المقام وهو وجود معنى اخر للمكروه غير المعنى
السابق ولا يلزم دعوى انه لا شيء من المندوب بمنهي عنه حتى يحتاج الى ما ذكره من الاستدلال مع ان
لو فرض وجود ترك المندوب ورد النهي عنه فيكون مكروها بكلا المعنيين ولا محذور فيه هذا ثم انه
لا نم ان المنهي عنه لا يكون الا الحرام والمكروه وايضا لا نم ان الحرام والمكروه لا يكونان الا افعالا بل يجوز
ان يكون تركا ايضا ويكون الكف ترك الترك الا ان يبنى الكلام على اخذ بعض الفقهاء في تعاريف
الاحكام كما سبق من الكف ولا وقع او يبنى على القول بكون الترك غير مقدور فان الكف انه لا يوجب
بشيء من الاحكام [illegible] هذا مع انه لا يلائمه قوله بل المطلوب فيها ترك الفعل بل المناسب ح بدل

الترك

الترك الكف الا ان يكون بناؤه على ما سبق منه ان الكف بالذات في النواهي هو عدم الفعل وانما طلب
الكف لانه مقدور ووسيلة لما هو الغرض الاصلي وعليه ان اكثر ان اطلاق الكراهة على نحو ترك
المندوب انما هو على القول بكونه مقدورا الخ فعدم كونه منهيا عنه بناء على القول الاخر على الاقل بيان الفرق
بين المعنيين وهو ظاهر وايضا الظاهر ان يقول بالكف ايضا يطلق المكروه على الكف عن المندوب ويحصل ح
معنى اخر للمكروه غير المعنى المشهور ح لا يستقيم بيان عدم كونه منهيا عنه بما ذكره اذ ح يكفي ان يقال ان
الترك لا يكون منهيا لانه غير مقدور فيخرج المكروه الحرام لغوا الا ان يكون قوله المكروه والحرام غير
قوله المنهي عنه مع لا يحتاج الى الضميمة التي ذكرناها ايضا وان كان بناء الكلام عليها فافهم لكن بعد هذا
كله يرجع الى بناء كلام مشهور بين جمهورهم على مذهب سخيف لبعض الناس فتامل قال بعض الفضلاء اقول
المستفاد من قول المحشي وان لم يرد عنه نهي ان مناط الفرق بينه وبين المعنى المشهور من المكروه هو
ما طلب الكف عنه مع عدم ترتب الاثم على فعله كايقاع الصلوة في الحمام مثلا ورد النهي عنه دون هذا ولا
يخفى انه لو اخذ النهي اعم من الضمني والصريح وقيل ان الامر بالشيء نهي عن ضده لكان ترك الاولى
ايضا منهيا عنه لان ما هو اولى يكون مامورا به بالامر الندبي فيكون تركه الذي هو ضده منهيا عنه ضمنا
ولو اخص المحشي النظر الى النهي بالصريح او المنهي عنه بالفعل ولا يخفى انه على هذا يكون الفرق قليل
الثمرة ويمكن ان يقال بناء على الفرق بين الوجود والعدم ان المنهي عنه ما يطلب عدمه وهنا لا يطلب
عدم ترك المندوب بل يطلب وجوده وكذا فرق بين وجود المندوب وعدم تركه الا ان ادراك امثال
هذه التدقيقات غير منظور في استعمالات الشرع والمتشرعة انتهى ولا يخفى ان الكلام كلامه ان
اراد توجيه كون ترك المندوب ليس منهيا عنه اصلا على القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده
ايضا وكان ذا يرجع الى ان الامر بالمندوب نهي عن تركه لكن تركه ليس منهيا عنه وهو كما ترى
او يكون غرضه تعيين معنى المنهي عنه غير المعنى المشهور الذي قيل عليه ان الامر بالشيء نهي عن ضده
ويكون حكم المحشي بان ترك المندوب ليس منهيا عنه على هذا المعنى وكذا يكون حكمهم بان المكروه

والحرام منهي عنه مبنيا على هذا الاصطلاح وفيه مع عدم ثبوت تعيين للمنهي عنه انه يرجع الى الفرق بين معنى
المكروه الا مجرد اصطلاح على اطلاق المنهي عنه على الاول دون الثاني وهو قليل الجدوى والعجب انه
اورد الايراد بقلة الجدوى على المحشي ثم اختار هذا توجيه الكلام بما يقتضي [illegible] ان المكروه بالمعنى
الاول ما يكون فيه كراهة وعدم مطلوبية وبعبارة اخرى قبح لا ينتهي الى حد يوجب العقاب وبالمعنى الثاني
اي ترك المندوب ليس فيه هذا لكن فعله موجب للثواب فهو اولى وان لم يفعله فليس فيه شيء [illegible] الفرق
بين المعنيين ظاهر بادنى تامل فتامل ثم لعلك قد قرع سمعك في تضاعيف المباحث الفقهية الحكم
به من كراهة بعض العبادات وربما يشكل عليه من ان العبادة لا بد ان يكون راجحة فكيف يجامع الكراهة
فلا علينا ان نرسل عنان القلم لتحقيق الامر فيه وتبيين ما ارادوا بالكراهة كيلا تعدل فيه من الصواب
كما عدل كثير من الاصحاب فنقول الاظهر ان اطلاق الكراهة عليها انما هو بالمعنى المشهور اذ لم يرد
في الشرع من العبادات ما تعلقت الكراهة بذاتها من حيث هي حتى تكون مرجوحة بل كل ما ورد في الشرع
الحكم بالكراهة على عبادة فانما هو باعتبار الوصف كالصلوة في الحمام مثلا والصوم في السفر مثلا المعتبر
ذلك وح لا اشكال اذ ذات تلك العبادة من حيث هي يرجح وجودها على عدمها والكراهة
انما هي في ايقاعها على هذا النحو الخاص فان قلت خصوص الفرد المكروه للعبادة وجوده راجح على عدمه
ام لا قلت قد يكون راجحا وقد لا يكون ولا محذور في شيء منهما مثلا في الصلوة في الحمام يجوز ان
يكون الثواب الذي بازاء مطلق الصلوة زيد على الكراهة التي حصلت بسبب الوصف فح
يكون وجود الصلوة المخصوصة راجحا على عدمها الا انه لما لم يكن في غير الحمام تلك الكراهة ايضا وقع
النهي التنزيهي عنها واما الصوم في الايام المكروهة او في السفر مثلا فالظاهر انه ليس براجح بل يجوز ان
يكون اصل الصوم له فضيلة لكن كونه مرجوحا اذ اللازم انما هو رجحان اصل العبادة لا خصوص
الفرد مع يجوز ان يكون اصل الصوم له فضيلة لكن كونه في هذا اليوم يكون موجبا لقبح يقابل تلك
الفضيلة ويساويها فيتساقطان او يرجح عليها لكن على وجه لا ينتهض سببا للعقاب فتدبر فان قلت

اذا لم يكن

اذا لم يكن خصوص تلك العبادة راجحة فكيف يمكن نية التقرب بها [illegible] بدون رجحانها
واذا لم يكن فعلها بتلك النية فلا يكون عبادة اذ لا بد فيها من تلك النية بل يكون من قبيل ساير الاشياء
المكروهة ويكون التعبد بها حراما فكيف لك ان نية التقرب لا يستلزم الا كون مطلق تلك العبادة
راجحا وان كان كونها في هذا الوقت موجبا لمرجوحيتها مثل الصلوة في المكان المغصوب فانها لم تكن باطلة
بدليل من خارج لكان الا كونها صحيحة ولكان يكفي في رجحانها اصل الصلوة وان كان وقوعها في ذلك
المكان موجبا للعقاب وربما كان ازيد من ثواب الصلوة ومع فلو صام احد يوم عاشوراء مثلا لثواب
الصوم متقربا به الا ان التقرب فعل لم ذلك لكنه لا يبطل لذلك الثواب ويبقى بعد كراهة فهو لو
[illegible] ترتب الثواب عليه بخصوصه [illegible]
فقد تخصص لك مما قررناه انه يجوز في العقل ان يكون لعبادات فرد يكون بخصوصيته نقيض ثواب تلك
العبادة فيه مرجوحا لكن لا ينتهض سببا للعقاب ولا يحتاج لانكار هذا كما لا يخفى واذا جاز ذلك
فليس في الشرع الا الاخبار من مثل ذلك والتعيين لا محذور فيه فلا اشكال من هذه الجهة وكذا لا
اشكال من حيث اطلاق العبادة فانه لا اقل من جوازه باعتبار ان الكلي الذي هو فرده عبادة شرعية
وان كنت تضايق فيه وتعتبر في لفظ العبادة ان يكون كل شيء اطلقت عليه راجحا وجوده بخصوصه
على عدمه فلا مشاحة في الاصطلاح ولا صدد لنا في النزاع في اللفظ وان اردت اثبات ان مثل ذلك
الفرد لما لم يكن راجحا وجوده بخصوصه على عدمه لم يجز ان يكون التعبد به [illegible] ذلك
ان يكون امره في نفس الامر هو ما ذكرناه انه بخصوصيته تعارض ثواب تلك العبادة اذا اتيانها
في ضمنه بحيث يجعلها مرجوحة لكن لا الى حد يوجب العقاب فبعد التسليم ذلك ولا محيد عنه كيف يبقى مجال
كونه محرما فتامل جيدا [illegible] ذلك فقد ظهر لك انه لا يستشكل من انه اذا كانت العبادات
المكروهة غير راجحة وجودها على عدمها فلم كان رسول الله والائمة عليهم يتركونها وينهون عنها بالنهي التنزيهي
على ما نقل عنهم عليهم السلام ولم فات منهم تلك الفضيلة وذلك الثواب اذ قد عرفت انه قد كان لها

كالصلوة في الحمام اشكال ايضاً وبما لابد ان كالصوم في الايام المكروهة يجوز ان يكون خصوصه مرجوحاً وان
كان اصله راجحاً فيكون النهي المتحقق في تلك الخصوصية المقارنة له ازيد من ثواب اصل الفعل بحيث
يبقى مع تعارضهما وسقوط الشدة كراهة بعيد فقد فعل ذلك ترك ونهوا عنه بالنهي التنزيهي فقال فالظاهر
ان ما افاده المحقق الشيخ رحمه وتبعه جماعة من الاعلام من ان الكراهة في العبادات ليست الا بمعنى قلة
الثواب في العبادة ولا تكون راجحة او مرجوحة فاذا كانت العبادة صحيحة مكروهة فليست الكراهة فيها الا بمعنى
قلة الثواب ولا حاجة الى ان تحمل الكراهة بالمعنى المصطلح لا يعقل فلا حاجة الى العدول عنه الا بدليل
على انه يرد عليه انه لو كانت الكراهة هي قلة الثواب لزم ان يكون كثير من العبادات مكروهة ما لم يقل
بكراهة احد مثل الصلوة في البيت اقل ثواباً بالنسبة الى الصلوة في مسجد السوق وفي مسجد السوق بالنسبة
الى مسجد المحلة وفي مسجد المحلة بالنسبة الى المسجد الجامع وفي مسجد الجامع بالنسبة الى مسجد الكوفة والاقصى
وفيهما بالنسبة الى المسجد الحرام الى غير ذلك من العبادات الا ان يقال ان قلة الثواب في العبادات
المكروهة مرتبة لا ينتهي اليها ثواب شيء من العبادات الغير المكروهة وهو بعيد ايضاً لو كانت الكراهة
فيها بمعنى قلة الثواب لا يقتضي لم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة عليهم السلام يتركونها ابداً وينهون الناس عنها اذ قلة
الثواب لا يقتضي ذلك سيما فيما لا بدل له اذ فيه تفويت ثواب بلا عوض وهو كما ان قلت بناء على ترجيح
القول بالاحباط والمحققون على بطلانه قلت اما اولاً فبطلان الاحباط ما يجزم به وما استدلوا عليه ضعيف وفي
كثير من الآثار والاخبار دلالة على ثبوته واما ثانياً فلو سلم البطلان الاحباط انما هو في فعلين يكون احدهما طاعة
والاخر معصية واما اذا كان فعل واحد يكون في اعتبار ان يكون احدهما طاعة والاخر معصية او في القول
بالجواز فتعارضها واستقرار الفعل على الحسن او القبح اذا كان احد الاعتبارين الا في اقوى وعلى تسليم
الطرفين ان لم يكن عليه على الاثم بطلانه وبعض ولا يكون الاثم الذي يجري في زيد في الصورة ايضاً ضعيف جداً واما
ثالثاً فلانه لا يلزم على القول بالاحتياط بل ان جاز ذلك فيها وقعت وان لم يجز فقيل المراد ما قررنا ان
في العبادات المكروهة يشتمل اصل العبادة على ثواب والخصوصية المقارنة لها فيه حيث في الاخطاء

العقل الصحيح اذ تركه فعله وحكم بانه لا ينبغي انتفاء ذلك الثواب مع وجود هذا القبح وهو وجه في توجيه
المراد انه لو فرض ان يرتفع منها التعارض والتساقط لكان الامر كما ذكرنا من سقوط الثواب وبقاء الكراهة
بعد وهي لا اشكال بل نقول هذا الوجه ابعد لان المراد لعبد الحكم بترتب الثواب على الفعل ليصير امر اشكال النية
اهون اذ نية التقرب في لطلب ذلك الثواب وان علم بقاء رجحه او عقاب بسبب ذلك ايضاً وزيد
عليه بعيد جداً مثل ما اذا فرض الاحباط فان نية التقرب لطلب الثواب في لا يخرج عن اشكال حيث علم
مقارنة خصوصيته تبطل ذلك الثواب لكن يشتمل الاخر هو انه لم يقل بالاحباط فلا يخرج الا ان يقال بترتب
الثواب والعقاب جميعاً على العبادة المكروهة وهو بعيد اذ القول بترتب العقاب على العبادة المكروهة
وان جامع ثواباً ولو كان ازيد منه لا يخرج من اشكال وان ان يقال بترتب الثواب فقط ولكن مع مقارنة
كراهة وعدم ملايمة لا ينتهض سبباً للعقاب وهذا ايضاً لا يخرج عن اشكال اذ معارضة الكراهة وعدم الملايمة
التي لا تنتهض سبباً للعقاب مع ثواب العبادة لا سيما في مثل الصوم بحيث يرجح تركها على فعلها لا يخلو من
اشكال ايضاً فان قلت يرد ذلك على تقدير القول بالاحباط ايضاً ام لا قلت لا لانه يجوز ان يكون الخصوصية
وان لم يكن باقتراحها لا انتهضت سبباً للعقاب لكن مقارنتها لما يقارنها اوجبت تعارضهما وتساقطهما
بحيث يبقى بعد كراهة ولا ضرر في القول به انما الاستبعاد في القول بترتب العقاب على العبادة المكروهة
بالفعل ولم يلزم ذلك على تقدير القول بالاحباط والاظهر ان يقال الكراهة في العبادات ليست الا
مجرد منقصة غير ملايمة ثابتة للفعل في نفسه وهي لا ينبغي القول مكروهة مع كونها راجحة بترتب الثواب
على فعلها وان لم يكن لها بدل اذ لا منافات لا يخفى ان ما قلت في تمام هذا المعنى هنا ان ترك الائمة لها اذا
لم يكن لها بدل فعلت النهي عنها ليس الا فيها على ان فيها نقصاً ربما حتى يعلم المكلفون حاله
ويشتغلوا ابدله بما لا نقص فيه من العبادات وهذا وجه ترك الائمة عليهم السلام ايضاً فان قلت الصوم مثلاً الا
يشغل عن شيء العبادات فلو كان راجحاً فلم وجه النهي عنه وتركه وان كان فيه نقص اذ فيه تفويت الثواب
بلا عوض قلت الصوم ايضاً قد يشغل عن العبادات لما يورث من الضعف فالغرض من النهي ان يترك

ترك ويشتغل بما لا نقص فيه من العبادات وايضاً قد يقصد الانسان الصوم يوم فاذا سمع ذلك النهي
يصوم يوماً لا نقص فيه لا ما فيه نقص ويكفي هذا للنهي وكذا ترك الائمة هو للاشتغال بما هو اولى لا نقص فيه
او للاشتغال بعبادة اخرى لكن يمنع الصوم منها لما يورث من الضعف على انه يمكن ان يقال ان مجرد
كونه معيباً لعله يصلح سبباً للنهي عنه وتركه وان كان سبباً للثواب في الجملة كما لا يهدى الى السلاطين
الاشياء التي كان فيها عيب وان كان لها قيمة وان زادت من قيمة بعض ما يهدى اليهم من الاشياء
التي لا عيب فيها فان قلت فهل يرجع ما ذكرته الا ما نقلته من ان الكراهة في العبادات بمعنى قلة الثواب
قلت لا فان قلة الثواب معنى وكون الشيء ناقصاً معيباً معنى اخر بينهما من البون ما لا يخفى كون الشيء
قليل القيمة وكونه معيباً وان كثرت قيمته ثم ان قلت ان المكروه في الاصطلاح ليس الا بذلك المعنى
الذي ذكرنا فذاك ان قيل انه اعتبر فيه مع ذلك كونه مشتملاً على منقصة غير ملايمة على ما ذكرنا ان طلب عدمه
او ورد النهي عنه كما هو المشهور فلا اشكال ايضاً اذ قد ورد النهي عن تلك العبادات وطلب عدمها
فلا حاجة الى صرف الكراهة عن معناها الذي المصطلح عليه وان اعتبر فيه ان يتمحض تركه سبباً للثواب كما سبق
في هذا الكتاب او يكون فعله مرجوحاً فلعله ح ينبغي صرف الكراهة عن معناها المصطلح عليه الى هذا اذ هو
اقرب الى المعنى المصطلح مما نقلناه من قلة الثواب ولا يرد عليه ما اوردنا عليه من الايرادين هذا
ولا يخفى انه لا يرد على هذا الوجه ما اشرنا اليه من اشكال النية ايضاً فقال ثم ان الشهيد الثاني رحمه الله اورد في
التمهيد القواعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة وبين وجه الحصر فيها بان الحكم ان اقتضى الفعل اقتضاء
مانعاً من النقيض فهو الايجاب او غير مانع منه فهو الندب وان اقتضى الترك اقتضاء مانعاً من الفعل
فهو التحريم او لا معه فهو الكراهة وان لم يقتض شيئاً منهما بل تساوى الامران فهو الاباحة ثم قال ويرد على
هذا التقسيم امور احدها ما كره من العبادة كالصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح على
المانع من النقيض مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك ومن ثم قالوا ان المراد بمكروه العبادة
انقص الثواب فاعتبره وهو اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى قسمين

عام وخاص ثم قال بعد ذكر ايرادين اخرين على التقسيم وزاد بعض متاخري الاصوليين امراً سادساً
خلاف الاولى مريداً به ما يكون من الاول وهو حسن ايضاً فلا يخلو التضايف الفرد المرجوح من العبادة باصل الرجحان
فان مرجوحيته بالاضافة الى غيره من افراد الذي هو اولى منه وان اشتركا في اصل مصدرية الرجحان
وهو اولى من التسمية بكراهة لرجحان فعله في الجملة ولا يندفع الاول الا بذلك انتهى وانت بعيد ما حصل
خبراً بما قررنا خبير بانه يرد ايضاً على ما نقله من التقسيم الى الستة ان القسم السادس لا ينبغي جعله مقابلاً
للاقسام الاخرى بل هو مندرج تحت احد القسمين الاولين وهو ظاهر ايضاً فهذا لا دليل على الحصر الحكم
في الستة بل يمكن ابداء اقسام اخرى مثل القسم السادس كالافضل والاوجب وغيره فتكثيره بهذا وحكم بعدم
اندفاع الاشكال الا بذلك فتامل فيه وقال الفاضل الاردبيلي رحمه في كتاب الصوم من آيات الاحكام
في اثناء بحث الصوم في السفر ويحمل بعضهم بل اكثرهم الصوم الغير الواجب في السفر مكروهاً ويعني بذلك
بعضهم بانه اقل ثواباً اذ لا يكون العبادات الا راجحة او حراماً فلو كانت جائزة مكروهة لكانت بالمعنى
الذي مر وذلك غير واضح اذ العبادة كما يجوز كونها محرمة يجوز كونها مكروهة بالمعنى الحقيقي ايضاً الا ان
يقال باعتبار النية فيحرم لانه تشريع فتامل فالكراهة في الصوم سفراً الا التحريم مطلقاً الا ما ثبت استثناؤه
الكراهة بمعناه المتعارف في الاصول يعني انه لو لم يصم لكان احسن من الصوم الى عدمه خير من وجوده
ولا يعاقب عليه ولم يثبت ما يدل على الرجحان بخصوصه الا ما روي في خبرين ضعيفين جداً من فعل الصوم
الائمة في صوم شعبان سفراً وليس بصحيح الكلام في المندوب لاحتمال الندب ويحتمل اختصاصه بالكلام
ويبعده الجمع ويحمل الاكثر الاصح لدليل واحد او اثنين ضعيفين غير صريحين على الكراهة بالمعنى المذكور اذ
يبعد ان يمنع الامام بقوله لا اقسم او ليس من البر من صوم مثل يوم الغدير واول رجب وسائر
الايام المتبركة من يريد صومه ويبطله عن فعله او لا بمعنى ان الثواب اقل من ثواب الصائم
في الحضر او بمعنى ان الثواب في الافطار اكثر من الصوم فيه اذ ليس الافطار عبادة في السفر على ما هو
المشهور في غير الواجب مثل شهر رمضان ويبعد ان يكون الانسان مثاباً في السفر بالافطار وثواب

اكثر من الثواب الذى يحصل له بالصوم فيه لا يكفى لا معنى لصومه فى السفر مرجوحية من الافطار
بما دل عليه الخبران اللذان هما وجه حمل الاخبار الدالة على نهى الصوم فى السفر على الكراهة
تامل التدبر انتهى وانت خبير بان الظ ان مراده انه يجوز القول بكراهة العبادة بالمعنى المتعارف
ولا محذور فيه وقوله الا ان يقى كان اشارة الى ما ذكرنا من ورود الاشكال بانه لا يمكن
نية التقرب فيحرم فعلها بهذه النية ويكون تشريعا اذ فعل لم يطلبه الشارع بل طلب عدمه لقصد
انه مطلوب للشارع وموجب للتقرب اليه تشريع فلا يمكن تحقق ما ذكره هنا وكان قوله فتامل
اشارة الى امكان دفعه اما بما ذكرنا بدل فقط واما بما لا يدل لو فيها قررنا انه اشارة الى ان كراهته
بالمعنى المتعارف فى الصوم فى السفر واشاله انما هو بمعنى ان فعله اى فعل خصوصه مرجوح ليس فيه
فضيلة بل عدمه خير من وجوده وان كان لمطلقه رجحان لا بمعنى ان الفعل المخصوص اكثر ثوابا
الا ان ثواب تركه اكثر منه وتمسك فى ذلك بانه ليس الفطر عبادة فى السفر فى الواجب كما هو
المشهور ويبعد ان يكون الاشتغال مثابا بالافطار فى السفر بثواب اكثر من ثواب الصوم فيه لكن فى
عبارته شئ فان قوله بمعنى انه لو لم يصح لا يجتمع بذلك المعنى الذى حملنا كلامه عليه بل يصدق على
المعنى الذى نفاه ايضا فانه لو كان للصوم فيه ثواب لكن كان ثواب الفطر اكثر منه يصدق عليه
انه لو لم يصم انه وتوجيهه ان المراد انه لو لم يصم لكان احسن من الصوم اى كان عدمه من حيث انه
عدمه مع قطع النظر من كونه عبارة اخرى خيرا من وجوده فيطابق ما ذكرنا فتدبر فان قلت
انه كيف يجوز القول بحرمة الصوم فى السفر بل نقول يحرم ان يكون للمفطر فيه ثواب جليل على ما هو المشهور
فكيف يقول بمثل هذا الثواب فيه ليستبعد القول بتحقق الثواب فيه فى الجملة قلت يحتمل ان يكون
بناء كلامه على عدم تسليم وجوب ترتب الثواب على ترك كل محرم ومكروه بناء على ما اشرنا اليه فى اوايل
هذه المباحث لكنه بعيد والظاهر ان مراده ان القول بان الفطر فى السفر نفسه مع قطع النظر عن
كونه ترك الصوم عبادة وان الصوم عبادة اخرى لكن يكون الثواب الفطر اكثر من ثواب الصيام

القول بان فيه ثوابا باعتبار كونه ترك الصوم الحرام فلا بعد فيه وكذا لو قيل بكراهة الصوم فى السفر وقيل
يترتب ثواب بالجملة على الفطر باعتبار انه تركه لكن للصوم ثواب كان لا بعد فيه ايضا وكذا ما نقلنا من
المشهور من ان الفطر ليس عبادة فى غير الواجب فلعله بناء على انهم يقولون بحرمة الصوم المندوب فى السفر
فمن قال بها فلعله ان يجعله عبادة وفيه تامل لكن لا يخفى انهم وان يقولوا بحرمته لكنهم يقولون بكراهته فينبغى
ايضا ان يجعلوا الفطر عبادة مندوبة كما هو الظ من طريقتهم حيث يجعلون ترك كل محرم واجبا وترك كل
مكروه مندوبا وايضا ان من قال بان الفطر فى غير شهر رمضان ليس عبادة اراد ان مجرد الفطر اذا لم يكن
قاصدا للصوم وكان فطره باعتبار حرمة الصوم فى السفر او كراهته حتى انه لو لم يكن كذلك بل كان مندوبا
ايضا لا فطر وليس عبادة ولا اذا كان فطره بذلك الاعتبار ولولاه لصام فلعله يجعله عبادة وهذا بخلاف
شهر رمضان لانه لابد ان يكون الفطر فيه سفرا باعتبار حرمة الصوم فيه ولولا ذلك لكان صائما فيه لوجوبه
والحاصل انه لما تعين الصوم فيه شرعا لغير المسافر فافطار المسافر ليس الا لحرمة الصوم بالنسبة اليه
فيكون عبادة واما فى غيره فلانه لعل افطاره لعدم ارادة الصوم فافهم وعلى هذا فلو فرض ان احدا افطر فيه
سفرا لا لاجل وجوبه حتى انه لو لم يكن واجبا عليه بل كان مندوبا ايضا لا فطر فلعله ليس عبادة بالنسبة اليه بل لو لم يكن
كذلك ايضا ولكن لم ينو الافطار لوجوبه بل ذهل عن حكم الافطار والصوم جميعا فكان ليس عبادة بالنسبة اليه
ايضا فتامل فان قلت على ما قررت يمكن ان يوجه القول بكون ثواب الصوم فى السفر اقل من ثواب الفطر فيه
بان يجعل الا فضلية بالنسبة الى الفطر الذى كان من قصد صاحبه الصوم لو لم يكن الحكم كذلك قلت على هذا لم يكن
الحارق الكراهة عليه بالمعنى المصطلح اذ ليس فى ترك الصوم مطلقا ثواب بل تركه على الخصوص بل ليس ذلك الا
القول بان كراهته بمعنى قلة ثوابه بالنسبة الى امر اخر بدل منه فتامل ثم ان بعض الفضلاء ذكر ان الكراهة
قد تطلق على بعض العبادات وان كانت بمعنى المشهور والصحيح كون العدم راجحا على الوجود فى العبادات لا بخ
من اشكال ودفعه فاقول الكراهة فى العبادات لا يمكن تعلقها بذات العبادة من حيث الذات
والا لم يكن عبادة وهذا ظ ولم يقع فى الشرع ذلك بل يحتاج الى التصحيح بل كل ما وقع فى الشرع تعلقه بالعبادات

فانما يرجع الى اوصافها وافرادها ويحكم ان يقى فى التصحيح ان رجحان عدم فرد من حيث الخصوص
على وجوده من حيث الخصوص لا ينافى رجحان وجود الكلى من حيث هو على عدمه ولا يلزم من رجحان
عدم خصوص الفرد رجحان عدم الكلى من حيث هو كلى فاذا ترك الصلوة فى الحمام مثلا لم يكن مثابا
على ترك الصلوة من حيث انه صلوة حتى ينافى رجحان الصلوة الكلى بل الثواب انما هو على ترك الصلوة
فى هذا المكان فلو ترك هذا الثواب وفات عنه ما هو بازاء نفس الكلى واذا صلى فى الحمام كان على عكس
ذلك فلو ترك الثواب الذى بازاء نفس الكلى وفات عنه ما هو بازاء ترك خصوص الفرد والفرد
فظهر ان حكم الكلى والفرد متغايران وهذا محفوظ فى حالتى وجودها وعدمها لكن لما كان لما كان ترك
الفرد بخصوصه راجحا ويحصل به امتثال ويترتب ثواب على هذا الترك الخاص من حيث الخصوص وكان ترك
ما للكلى مجامعا لهذا الترك الخاص يتوهم ان ترك الكلى ايضا فى ذاته يتصف بالرجحان ويترتب
الثواب عليه وهذا ينافى رجوبه واستحبابه وهذا الظ لان ما ينافى وجوبه واستحبابه رجحان عدمه فى ذاته على وجوده
لا رجحان عدم ماله بالعرض على وجوده اذ بالحقيقة المتصف بالرجحان ح عدم مقارنه لا عدمه وعينها
ليس الاتصاف بالذات فظهر مما ذكرنا انه يصح اطلاق الكراهة بالمعنى المصطلح على افراد العبادات
وذلك لا ينافى صحتها وترتب الثواب عليها بذاتها ورجحان وجودها فى ذاتها على عدمها وان كان
يقارن فعلها ما هو مرجوح الوجود راجح العدم يفوت بفعله الثواب المترتب على عدمه اى عدم ذلك
المقارن فتامل فان قيل على ما ذكرت من صحة العبادات المكروهة وترتب الثواب عليها ورجحانها
بالذات لم كان رسول الله والائمة ع يتركون العبادات المكروهة وكانوا ينهون عنها بالنهى التنزيهى
على ما نقل عنهم ع كالصوم المندوب فى السفر والصلوة فى المواطن السبعة وغيرها ما لم فات عنهم الزيادات
عنهم ذلك الثواب وتلك الفضيلة قلنا قد ذكرنا انه قد يقارن تلك العبادات المكروهة افعال
وخصوصيات يرجح عدمها على وجودها ويترتب الثواب على عدمها فربما كان الثواب المترتب على عدم
تلك المقارنات ازيد من الثواب المترتب على وجود نفس العبادات فلذا يكونوا يتركون تلك

العبادات ليحصل تلك الفضيلة والزيادة وان فات به ثواب اخر يترتب على نفس الفعل لكنه
اقل منه فتامل انتهى كلامه رفع مقامه وانت خبير بان الظ من كلامه ره انه اعتقد ان فى جميع العبادات
المكروهة يكون وجود اصل العبادة من حيث راجحا على عدمها لكن يقارنها خصوصية يكون عدمها راجحا
على وجودها ورجحان عدم الخصوصية على وجودها كان زايدا على رجحان وجود اصل العبادة على عدمها فلذلك
صارت مكروهة فاذا ترك الصلوة فى الحمام مثلا يترتب ثواب على ترك الخصوصية ويفوت عنه
ما هو بازاء نفس الصلوة ويفوت عنه ما هو بازاء ترك خصوص الفرد وح فربما كان الثواب المترتب
على عدم الخصوصية ازيد من الثواب المترتب على وجود نفس العبادة فلذلك وقع النهى عنها وترك
الائمة ع ترك تلك العبادة ليحصل تلك الفضيلة والزيادة وان فات به ثواب اخر يترتب على
نفس الفعل لكنه اقل منه انه اعتقد انه لو فعل العبادة المكروهة يكون له ثواب اكثر منه ولعل فى الا
يخلو من بعد بل الظ ان الثواب على ترك المكروه انما هو من حيث انه تركه ويكون بازاء كراهته
الفعل كوقوع الصوم فى السفر مثلا ما لا يقابل ثواب اصل الصوم بل يبقى مع تعارضها ثواب اصل الصوم
بحاله كالنظر من كلامه ره لا اقل من بقاء شئ منها ايضا فكيف يكون ثواب تركه من حيث انه ترك له
ازيد من ثواب اصل الصوم وكانه ره لم يعتقد ان الثواب على ترك المكروه من حيث انه مكروه وان
فى فعله صفة توجب كراهته وعدم ملايمته كما حققنا بل يجعل الصوم فى السفر مثلا عبادة والفطر فيه عبادة
اخرى برأسها ويزعم ان الثواب الثانية اكثر من الاول وهذا مع بعده ونفى لقية المشهور على ما نقلنا من
المحقق الاردبيلى ره يرجع الى القول بكون الكراهة فى العبادة بمعنى قلة الثواب وهذا ان لم يرد
عليه شئ مما اورد على المحقق المذكور لانه يخص قلة الثواب بها بالنسبة الى تركها الا بالنسبة الى العبادة
الاخرى عليها اورده من الوجوه لكن يرد انه يمكن ان يحمل كلام المحقق المذكور ايضا على هذا المعنى بان يكون
مراده انه ليست العبادة المكروهة على قياس ساير المكروهات من انه لا يترتب ثواب على فعلها بل
فيه منقصة وعدم ملايمة وانما يترتب الثواب على تركها بل الكراهة فيها بمعنى ان ثوابه اقل من ثواب

ثم لما رجح ما يرد عليه شيء مما اورد عليه مع ان هذا الفاضل قد اورد عليه ذلك هذا ولعل في كلام الفاضل
الاردبيلي رح حيث قال يعني ان الثواب لا قوله او يعني او اشارة الى امكان حمل كلام المحقق الذي
على كل من الاحتمالين فلا تغفل ثم يحتمل ان يكون بناء كلامه على عدم القول بالاحباط ثم قرر ذلك بانه اذا
صلى في الحمام كان له ثواب اصل الصلوة وان كان فيه كراهة او عقاب وانه اذا تركه كان له ثواب ازيد
من الاول ويرد عليه ما اشرنا اليه من بعد الحكم بترتب العقاب على العبادة المكروهة وان مجرد الكراهة
وعدم الاولوية لا يستبعد ان يعارض اصل العبادة بحيث يجعل ثواب تركها ازيد من ثوابها ولكن على هذا لا
حاجة الى التمسك بكون الثواب المترتب على الترك زائدا لان اكثر من ثواب اصل العبادة بل لا باس
بكونه اقل لكنه يكفي للنهي عنه وترك الائمة لها لكون ذلك الثواب خالصا عن العقاب او المفسدة
التي تعارض ثواب الفعل وان كان ازيد منها هذا ويحتمل احتمال الثالث وهو ان يقول بالاحباط لكن
يكون ما ذكره من التفصيل الثوابين بيانا للحال مع قطع النظر عن التعارض والتساقط وان تغير
بعد ذلك الا انه هو مقتضى التعارض ورح يمكن ان يرجع كلامه الى ما قررنا اولا في توجيه كراهة العبادات
لكنه بعيد جدا عن لفظ كلامه وهو ما ذكرنا اولا فتامل ثم نقل هذا الفاضل عن بعض فضلاء عصره الفاضل
وهو الفاضل الاردبيلي رح ما نقلنا عنه انه قال بعدم جواز العبادات كالصوم المندوب في السفر
او كراهته اصطلاحا ثم مع عدم رجحانه بحسب الذات فلا ينعقد عبادة لان نية عبادة تشريع حرام ثم قال لكانه
رح غفل عن ان معنى المصطلح لا يكاد يجتمع مع رجحان العبادات في نفسه فاختار اليه من حديث النية
والتشريع فهو وان كان قد ذكره رح لكن قد عرفت ان قوله فتامل كان اشارة الى اندفاعه ويشهد بذلك
قوله بعد ذلك فانه ما نسب اليه من اعتقاد عدم رجحانه بحسب الذات الخ فح اذا ان اراد
به عدم رجحان اصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصية فليس في كلامه شيء منه ولا اثر وان اراد
ان رجحان اصل العبادة لا يبقى مع الخصوصية اي لا يترتب على خصوص العبادة المكروهة ثواب اصل
تلك العبادة ثم فان استفادة ذلك مما ذكره من حديث النية فقد عرفت حقيقة الامر فيه وان استفاد

ماذكره

ماذكره من قوله فانه الظاهر فيه ان الظاهر ان قوله بالحرمة او بالكراهة بالمعنى المصطلح لكن بمعنى المرجوحية
على الوجه الذي سبق على ما هو الظاهر من معنى الكراهة لا ان فيه ثوابا ايضا لكن اقل من ثواب تركها فانه قال
بعد ما يظهر من كلامه في خصوص الصوم باعتبار ما عرفته اما احتمال الحرمة فلما اشار اليه من ورود النهي عنه
كثيرا والظهور في الحرمة واما الكراهة فبذلك المعنى لا بمعنى كون ثوابه اقل من ثواب الفطر عبادة ثوابا
زيادة ثوابه على ثواب الصوم اذ لا غير ذلك ما علم من كلامه على ما نقلنا ولم يقل بانه لا يجتمع الكراهة بمعنى مع
رجحانه وليس في كلامه اشعار اليه فقوله رح كانه ظن كانه من بعض الظن وهنا كلام اخر وهو انه
يستفاد من كلام هذا الفاضل انه اورد الفاضل الاردبيلي رح فيها احتمالين احدهما عدم جواز الصوم
المندوب في السفر سواء اعتقده عبادة ام لا وثانيهما كراهته لكن يكون جنبة العبادة ثوابا وانت
خبير بان هذا الاحتمال لا يرجع الى محصل ولا يستفاد ذلك من كلامه رح ثم نم ذكر احتمال الحرمة وكذا
الاحتمال الكراهة واورد على احتمال الكراهة بالمعنى المصطلح على سبيل الاشكال انه ح لا ينعقد العبادة
فيكون حراما فلا يصح حمل الكراهة على المعنى المصطلح واين هذا فهمه هذا الفاضل فتامل ولا يذهب
عليك جريان ما ذكرناه هنا على ما قرر الفرق بين المعنيين في الواجب والمندوب بالمعنى المشهور
ما تعلق به الامر صريحا وترك الحرام والمكروه لم يتعلق بهما الامر صريحا بل ضمنا وكذا الحرام ما تعلق به النهي
صريحا وترك الواجب لم يتعلق به النهي صريحا بل ضمنا وكذا لو اعتبر الفعل في تعاريف الاحكام الخمسة
كما سبق يكون اطلاق الواجب والمندوب والحرام على هذه التروك على الاصطلاح وهو كذا ما ع حققنا
في الفرق بين المعنيين فكذا يجري في المندوب ايضا اذ المندوب ما يكون فيه فضيلة يوجب ترتب
الثواب عليه وفعل ترك المكروه لا يكون كذلك بل يكون في فعله كراهة ومعدم ملايمة لا يقتضي الا ما يوجب
العقاب في الاولى ان لا يفعل ولا يلزم منه ان يكون في تركه فضيلة كما يحكم به الوجدان فاطلاق الندب
عليه بمعنى لغوي وكذا في الوجوب اذ الواجب ما يكون فيه فضيلة توجب فعله وترتب الثواب عليه ويمنع
عن تركه وترتب العقاب عليه وترك الحرام لا يلزم ان يكون كذلك بل الحرام ما يكون في فعله مفسدة

توجب العقاب ولا يلزم ان يكون في تركه فضيلة توجب الثواب وهو كما اطلاق الواجب عليه بمعنى
اخر هذا وانا في الحرمة فلا يظهر معنيان بل الظاهر ان اطلاق الحرام على ترك الواجب انما هو بالمعنى
المشهور اذ الواجب ما ينتهض تركه سببا للعقاب وما ينتهض سببا للعقاب هو الحرام بالمعنى المشهور
بناء على عدم اخذ الفعل في تعريفه فتامل لم يكن الامكان الخاص معدودا في عداد الاحكام وذلك
سهل اذ الجواز بمعنى الامكان الخاص كانه لم يرد في عرف الفقهاء والغرض ههنا بيان اصطلاحهم
لا الاصطلاحات اهل المعقول فتامل والمراد بالاستواء استواء الوجود والعدم لا يذهب عليك
ان هذا المعنى ليس بعينه الامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الطرفين سواء كان احدهما اولى
او لا فهذا اخص منه اذ هو استواء الوجود والعدم فلعل المراد ان هذا المعنى لازم للامكان
الخاص لا ينفك احدهما عن الاولوية نفسه لا مرجح لبطلان الاولوية الذاتية او يقال المراد باستوائهما
في هو استوائهما عدم الوجوب وهو معنى الامكان الخاص بعينه ولا يخفى ما في الوجهين من التعسف فتامل
ثم حمل الاستواء في كلام هذا البعض على هذا المعنى انما يجدي هو للانطباق على الامكان الخاص الذي
هو معنى للمشهور والاقليس في كلامه ما يدل عليه بل يمكن حمله على ما يوافق ما حمل عليه في كلام المحشي كما لا
يخفى وانت بعد ما حصلت خبرا بما قررنا تعلم حقيقة الحال فيما رايته فتامل الا يدخل فيه الحرام
لا يخفى عدم دخول الواجب فيه فكان عليه اشتماله ايضا ثم جعل ذلك محذورا تامل اذ لا يبعد ان
يكون معنى الجائز على هذا الاصطلاح ما لا يكون واجبا ولا حراما شرعا او عقلا سواء كان لاحد طرفيه
رجحان غير منتهى لاحد الوجوب ام لا انه الظاهر من الاستواء وهو ما ذكره المحشي فتامل بل هذا
المعنى هو ما يذكره بعينه في الاباحة يريد ان هذا معنى معقول يدل ان لهم جعلوه معنى الاباحة فلا
بعد في كونه معنى الجواز كما لا يخفى ثم ان الظاهر ان ما يذكر بعينه هذا اعم من هذا المعنى ويمكن حمله على ما
سيذكره كما سيشير اليه فانتظر ورح لا يتلايم لفظ عقلا في المعنيين اذ المراد بالاستواء العقلي في
توجيه المحشي هو ان يحكم العقل باستواء فعله وتركه في عدم الاشتمال على المصلحة والمفسدة الشرعية

لان الامكان الخاص

وهو لايناسب

وهو لايناسب حمل الامتناع العقلي على الامكان العام بل المناسب له ان يحمل الاستواء العقلي على
الامكان الخاص في توجيه غيره ليكون لفظ عقلا في المعنيين بمعنى واحد ويكون المراد في الاول ان
يحكم العقل بسلب ضرورة عدم العدم وفي الثاني ان يحكم بسلب ضرورة كل من الطرفين كما لا يخفى
ثم لا يخفى ان حمل ما لا يمتنع عقلا على هذا المعنى كانه للزوم الانطباق على الامكان العام لكونه معنى معتبرا
للجواز وروده لا فالظاهر ان يحمل على معنى يلائم المعنى الاول اي ما يحكم العقل بعدم مفسدة شرعية في وجوده ورح
فلفظ عقلا في المعنيين بمعنى واحد والظاهر ان اطلاق الجائز على الممكن العام في عرف الفقهاء لو ورد
فليس الا نادرا فالاولى على ما ذكرنا اولا فتامل فلو بدل كلمة او بالواو ولكان الاظهر فيه على هذا ليكون المتساوي
ان المعتبر هو عدم الامتناع العقلي والشرعي معا وليس كذلك بل ما لا يمتنع عقلا معنى وما لا يمتنع شرعا معنى
اخر كما لا يخفى فالاظهر ان يقي على ما لا يمتنع عقلا وهو ظ وكذا الظاهر من قوله المجيب انه تفطن بهذا ام تفطن
بما ذكرنا في الحاشية السابقة من انه بعد تبديل او بالواو وكان الظاهر هو الجمع مع انه لا يظهر تفاوت بينها
في الظهور في ذلك كما لا يخفى الاشتباه في كايق المشكوك فيه اي حمل الشارحون كلام المصنف على ان
الجائز يطلق على المشكوك في انه لا يمتنع شرعا او المشكوك في انه يستوي فيه الامران شرعا او المشكوك في انه يستوي
فيه الامران عقلا وانت خبير بتفتيش هذا التوجيه لكن ما اورد عليه شارح الشرح من ان فعل هذا
الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال مما يمكن دفعه بتصحيح اطلاق الجائز عليه كما لا يخفى والشارح المحقق
في كلامه انه حمل الكلام على ان الجائز والمشكوك فيه يطلقان على ما استوى طرفاه في النفس اي الامر
القائل ان اي طرفيه ثابت في العقل والشرع ولم يرجح وقوع شيء من طرفيه فاحدهما ايضا محتمل
عنده محتمل في الواقع وعدم محتمل ولم يرجح احدهما عنده وعلى ما لا يمتنع عنده اي لا يعلم القائل اي ان
اي طرفيه ثابت في العقل او الشرع لكن يكون جانب العدم مظنونا عنده والحاصل انه ظن جانب العدم
بحسب العقل او الشرع لكن يكون لم يجزم بذلك بل يحتمل عنده طرف الوجود ايضا لكن احتمالا ضعيفا كما
اذا فرض انه حصل الظن بعدم صحة البيع المذكور فيقول يجوز ان يكون البيع المذكور صحيحا في الشرع

هذا ولا يخفى ان اطلاق المشكوك فيه يناسب هذا المعنى وكذا المحتمل ولا يرد عليه ان شمل في الفعل بكون مجهول الحال لا يجاز الا ان اطلاق الجايز عليه باعتبار ان القايل في الصورة الاولى يجوز وقوع كل من طرفيه عقلا او شرعا على السواء وفي الثانية ايضا يجوز وقوعه وان ظن عدمه وعبارة الشارح ايضا ينطبق عليه وقوله وان غلب على الظن بعد فيه شك اي ضعف شك الطرف والاحتمال اي طرف خلافه مشكوك فيه ومحتمل فيتعلق الشك بالطرف المرجوح كما قررنا وليس المراد انه في الجانب الذي غلب شك واحتمال وهذا اقرب على الشامل فتامل واما المحشى فما ذكره في توجيه كلام الشارح المحقق من كلام الشارح وقال في شرح الشرح ايضا بعد قوله وهذا هو المسمى بالمحتمل فالمحتمل على ما فهموا ما شك في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او حكم الشرع وعلى ما ذكره الحق المحقق حصل في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع انتهى واكثر من كلامه انه حمل الكلام على ان المراد انه كما يطلق المشكوك فيه على ما يحكم القايل بانه متساوي الطرفين شرعا او عقلا وعلى ما يحكم القايل بانه لا يمتنع شرعا او عقلا كذلك يطلق الجايز عليهما وعلى هذا فلعل الفرق بين ما يستوي الامران فيه عقلا وما لا يمتنع عقلا المذكورين سابقا وبين ما ذكرنا هاهنا انه خص العقل هناك بالعقل الصحيح الغير المختل لسوء الاستعداد الذي قد يعرض فيخص للمرء وهاهنا اراد الاستواء وعدم الامتناع عنده كل شخص وادراكه سواء كان عقله صحيحا ام لا هذا ولا يخفى ان اطلاق المشكوك فيه والمحتمل على هذا المعنى بعيد جدا وكذا قول المحشى اي لا يجزم بعدمه لا يلايم هذا وهو ظاهر ويحتمل ان يحمل كلامه على ما يستوي طرفاه في النفس على ما ذكرنا من التوجيه وعلى ما لا يمتنع في النفس على معنى اخر اي ما لم يعلم للقايل امتناعه شرعا او عقلا سواء كان متساوي الطرفين عنده او يرجح جانب عدمه او جانب وجوده وهذا ايضا معنى حسن ينطبق عليه عبارة الشارح لكن لكن اطلاق المحتمل انسب بما ذكرنا لا يخفى وعلى التعويل على ما ذكرنا فتامل قال في شرح الشرح على ما لا يمتنع في النفس لا يمكن ان يبقى المتبادر منه ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بعدمه وان كان عدمه مظنونا لكن لا يكون قطعيا فلا

يشمل القطعي ولا الظني فلا يرد على ما ذكرنا من التوجيه نعم يرد هذا على ما فهموه من كلام الشارح من احد الوجهين فتدبر لكن ينبغي عدم اعتبار هذا التخصيص لانه لا يخفى انا اذا لم يعتبر هذا التخصيص في مفهوم لفظ الجايز بهذا المعنى فالفرق بينه وبين معنى السابق اي ما لا يمتنع عقلا على الوجه الاول من التوجيهين السابقين انما هو بما عرفت من ان العقل في المعنى السابق هو العقل الصحيح وهاهنا اعم واما على الوجه الثاني فالفرق باعتبار ان في معنى الاول يحكم العقل بعدم الامتناع وهاهنا لا يحكم بعدم الامتناع بل لا يحكم بالامتناع وفرقان ما بينهما كما لا يخفى واما اذا اعتبر هذا التخصيص فالفرق اظهر اذ لم يعتبر ذلك في المعنى السابق فتامل اذ لا شك ان الوجود الواجب ثم شانه جايز عند العقل فيان اطلاق الجايز على وجوده تعالى اي حين يجزم بوجوده يمكن ان يكون بالمعنى السابق اي ما لا يمتنع عقلا اي يحكم العقل بعدم امتناعه كما عرفت فلا محذور في ارتكاب التخصيص في هذا المعنى بعدم صدق الجايز على وجوده تعالى بهذا المعنى وهو ظاهر ويمكن دفع هذا بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين بان يقال المراد انه اذا لاحظ وجوده تعالى اي شخص كان فلا شك في انه جايز نظرا الى موجب ادراكه مع انه يجزم بوجوده فلا يبقى هذا التخصيص في لفظ الجايز ولا يمكن ان يبقى صدق الجايز عليه بالمعنى الاول اذ قد اعتبر فيه العقل الصحيح المعبر عنه بنفس الامر كما عرفت فتامل نعم ان التقييد بجانب وجوده انما ذكره بعض الفضلاء ان مراد الشارح الشرح من جانب الوجود الجانب المقابل لهذا الاحتمال الذي يطلق عليه انه مشكوك فيه لا وجود هذا الاحتمال فحاصل كلامه تخصيص ما لا يمتنع شرعا اذ كان مرجوحا يكون طرف نقيضه راجحا كما يظهر من التمثيل في التعليقات بانه اذا ظن احد الطرفين فالطرف الاخر الذي هو المرجوح يطلق عليه المشكوك فيه والجايز اي لا يمتنع شرعا مع كون طرفه المقابل راجحا على هذا فعدم شموله للقطعي والظني ظاهر لان جانب وجوده اي الجانب المقابل لما لا يكون راجحا وانما عبر عن الجانب المقابل بجانب الوجود لانه في المثال الذي ذكره وهو ان عدم اشتراط النية في الوضوء مشكوك فيه مع ان اشتراط النية فيه مظنون كان الجانب المقابل للمشكوك فيه هو جانب الوجود اي وجود اشتراط النية فعبر عن الجانب

المقابل بجانب الوجود تمثيلا كما في المثال المذكور هذا وانت خبير بان بعد تخصيص ما لا يمتنع في النفس على هذا الوجه فان حمل ما لا يمتنع على ما لا يحكم بامتناعه كما اشرنا في الوجه الثاني من التوجيهين السابقين لينطبق الكلام على ما ذكرنا في توجيه كلام الشارح ولا غبار عليه وان حمل على ما يحكم بعدم امتناعه كما في الوجه الاول فيصير معنى الجايز ما يحكم العقل بعدم امتناعه لكن يكون مرجوحا وهذا ايضا معنى صحيح لكن الحمل على المعنى الاول احسن كما لا يخفى ثم تخصيص متساوي الطرفين عنده اي فيه ان متساوي الطرفين هو المعنى الذي ذكره وقال انه يقال المشكوك فيه والجايز لما يستوي طرفاه في النفس فلا باس بخروجه عن هذا المعنى في الجملة اطلاق الجايز والمحتمل على المتساوي الطرفين ثم ذكره بالمعنى السابق او معنى اخر وهو ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بوجوده كالمعنى الذي ذكره المحشى واما المعنى الذي حملنا عليه كلام شارح الشرح فهو معنى معقول معتبر وان لم يصدق على المتساوي الطرفين ولا محذور فيه كما افاده بعض الفضلاء الشارح يقي لما لا يمتنع في النفس الاظهر ويتحقق بالواو وكما في قولين الاول ان الاباحة حكم اي لا يكون الفعل مباحا عدم الحكم كونه واجبا وحراما ومندوبا ومكروها بل لا بد من حصول فعل معنى وجودي هو حكم حاكم بعدم كونه احد هذه الامور وفاقا لاكثر المعتزلة الذين قالوا لا بد لحصول الاباحة من حكم العقل بعدم احد هذه الامور وخلافا لبعض المعتزلة الذين قالوا الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل حسنها وقبحها مباحة اي انتفى الحرج في فعلها وتركها في نظر العقل اي لا يحكم العقل فيها باحد الاحكام الاربعة وهذا معنى كونها مباحة الثاني انه اي الاباحة حكم شرعي اي لا يحصل الا بحكم الشارع كما هو راي الاشاعرة في جميع الاحكام وهذا الخلاف قد مر مفصلا مع ترجيح صاحب الكتاب راي الاشاعرة فلا وجه للاعادة بينهما فالتقسيم هاهنا هو نقل الخلاف الاول وترجيح القول الاول ولهذا اخص الخلاف ببعض المعتزلة كما فصلناه فان قلت على هذا المقصود وبيان كون الاباحة حكما فلم قيده بالشرعي قلنا لانحصار الحكم بزعمه في الحكم الشرعي وعدم احتمال غيره لما مر سابقا باتفاق وقوله الاباحة حكم شرعي بمنزلة قوله الاباحة حكم والحاصل انه لما بين سابقا بطلان حكم العقل فانحصر الاحتمال نظرا الى ان الا

انه حكم شرعي واما ليس بحكم كما هو راي بعض المعتزلة فنفى من بينهما البطلان في الراي الثاني ولا يخفى ان فيه فان من قال بان ما لا يدرك العقل حسنها وقبحها مباح قبل الشرع لم يكتف في الاباحة بمجرد ما ذكره لان بعد حكم العقل فيها باحد الاحكام الاربعة اذ في ان ما لا يحكم العقل فيها بذلك ولا يجال لانكار ذلك مع انك قد عرفت حركة للارادة بل ارادوا بالاباحة انما خطر في الفعل الواقع من المفسدة اوتساوي طرفيه عندنا وانه لا ترتب العقاب على شيء من طرفيه فعلا وكما فصلت ذلك سابقا وعلى التقدير فهو قايل بحكم العقل فيه بذلك وان المفروض عدم حكم العقل فيه بحسن او قبح فكيف يكون القول بالحكم العقلي فقد اشار الشارح سابقا الى دفعه بان المفروض عدم حكم العقل فيه بخصوصه ولا ينافي ذلك الحكم العام بالاباحة وبالجملة فلا نزاع في انه في كل مباح تحقيق حكم الشرع فتقرير النزاع على ما ذكره ليس بصواب بل الحق ان النزاع هاهنا ان بعض المعتزلة يقول انه ليست الاباحة حكما يظهر لنا بالشرع ولا نعلم قبل وروده لان كل مباح شرعي لا يحكم العقل فيه بحسن او قبح الشرع فيحكم العقل باباحته بمعنى انتفاء الحرج في فعله او تركه على ما بينا فلا يحتاج في معرفة شيء من الاباحات الى ورود الشرع وهذا الخلاف في الاحكام اذ قد لا يظهر بالعقل حسن شيء او قبحه مثلا ويكشف الشرع عنه ولا يخفى ان هذا انما يتوجه على راي من يقول بان الاشياء قبل ورود الشرع على الاباحة دون من يقول بالحرمة او الوقف فلهذا اشار المحشى الى تعيين ذلك البعض هذا واما الجمهور فهم عرفوا الاباحة بخطاب الشارع بعدم الحرج في فعل شيء وتركه فذكر انه حكم شرعي لا يمكن الاطلاع عليه الا من قبل الشرع وانت خبير بان النزاع بينهما على ما قررنا نزاع لفظي قليل الجدوى يبتني على تفسير لفظ الاباحة كما يفهم من كلامه لا نزاع معقولا كما يظهر من كلام هذا الفاضل فتامل ثم لا يذهب عليك انه بناء على راي الاشاعرة من بطلان حكم العقل مطلقا لا مجال لهذا المذهب فكانهم بنوا الكلام على التنزل وانه اذا فرض حكم العقل بذلك قبل الشرع ايضا فالاباحة حكم شرعي بناء على انه خطاب الشارع بانتفاء الحرج لا انتفاء الحرج ولا يذهب عليك ايضا ان الاكثر من كلامهم انهم ارادوا بالاباحة معنى يشمل على الواجب

والحرام حيث فسرها بانتفاء الحرج في الفعل والترك ويمكن ان يحمل على ما يشمل المضافة التي
في الفعل المكروه وترك المندوب فيختص بالمباح بالمعنى المشهور اي ما يتساوى فعله وتركه فتدبر
هم الذين قالوا الافعال الاختيارية الخ لا يخفى ان القائل بان الاباحة ليست حكما شرعيا
يجب ان يكون من هؤلاء القائلين بان الاشياء المذكورة قبل ورود الشرع مما لا حرج في فعلها
وتركها واما جميع هؤلاء فلا يلزم ان يكونوا قائلين بان الاباحة ليست حكما شرعيا لجواز ان يكون منهم ايضا
من فسر الاباحة بخطاب الشارع كما فسره الجمهور فلا يطلقون الاباحة قبل الشرع لكن لما وقع في كلامهم
اطلاق لفظ الاباحة قبل ورود الشرع وقالوا ان الاشياء على الاباحة علم انهم لم يعتبروا فيها خطاب
الشارع فانهم مباح بالاتفاق قال بعض الفضلاء لعل المراد بالاتفاق اتفاق هذا البعض
مع الجمهور والا فاتفاق الكل في البطلان لان المعتزلة فيما لا يدرك العقل حاله مذهبين اخرين
سوى الاباحة احدهما الحظر والآخر الوقف كما مر انتهى ولا يخفى انه لا يبقى من الجمهور الا الاشاعرة
وهذا بعيد ويمكن ان يكون نظر المحشي الى ما اشرنا سابقا في مسئلة التنزل من تصريح بعضهم بان القول
بالحظر والوقف انما هو بالنظر الى حكم العقل مع قطع النظر عن السمع ولا ينافي ذلك ثبوت الاباحة
بالسمع وح فغرض المحشي ان الجمهور ايضا قائلون باباحة هذه الاشياء شرعا بناء على الدلائل الشرعية
الدالة على ان ما لم يدرك الشرع الحرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي بحكم الشارع بالتخيير
بينهما اذ ح يصدق ايضا الاباحة بمعنى خطاب الشارع بعدم الحرج في الفعل والترك كما لا يخفى هذا لكن
كون الجميع قائلين بما ذكر غير معلوم فتامل وعند الجمهور من جهة انه لا يخفى ان هذا انما يتمشى لو كان
الكلام بعد ورود الشرع في الاشياء التي لم يرد فيها حكم من الشرع ولم يدرك العقل حسنها او قبحها
واما اذا كان الكلام في تلك الاشياء قبل ورود الشرع وارسال الرسل فلا يتمشى هذا الكلام كما
لا يخفى لكن النزاع ح قليل الجدوى كما فصلنا في مسئلة التنزل فتذكر الخ وذلك ثابت قبل
الشرع بالعقل الاشاعرة غير تام اذ لا حكم عندهم للعقل فيحمل عندهم ثبوت الحرج في الفعل والترك

وعدم

وعدم الثبوت على التساوي فكانهم حملوا ذلك على التنزل كما اشرنا اليه فتدبر الخ ونحن نمكر
ان ذلك اباحة شرعية اي اباحة في عرف اهل الشرع بان يكون لفظ الاباحة موضوعة في عرفهم
لهذا المفهوم المعنى والاظهر كونه اباحة شرعية لا يعتبر بذلك الشرع اذ هو لا يقول بالاباحة الشرعية
كذا في شرح الشرح الخ ما قرنا ان حال قبل الشرع وبعد الشرع الخ اختلف في المباح انه
لا يذهب عليك انه لا ينبغي تقرير النزاع بين الجمهور والكعبي بهذا الوجه اذ ظاهر ان الكعبي لا يقول
ان المباح مامور به بل يقول ان هذه الاشياء نعتقد انها مباحة ليست مباحة ولو فرض انه قال
بان المباح مامور به فاراد به ان ما هو مباح باعتقادكم مامور به لان المباح يجب نقض الامر
به فالحق ان يجعل النزاع في ان هذه الاشياء هل هي مباحة ام لا وهل يتحقق المباح ام لا ويظهر
ان الدليل الذي ذكره المص على مذهبه لا يكاد يصح اذ الكعبي ايضا يقول بان الطلب يستلزم ترجيح المامور
به ولا يقول ان هذه الاشياء مامور بها وليست مباحة ولا تخير فيه فتامل اذ المراد الترجيح لذاته والعبد
ما عرفت جلية الحال فنبه لك عن امثال هذا المقال فتفطن الخ وكل ترك حرام واجب المراد
بالواجب ههنا المعنى الاعم من الواجب بالمعنى المصطلح عنده على ما هو الا يصدق على الترك لانه ليس
بفعل ولا على الكف ايضا اذ اعتبر فيه كونه غير كف واثبات الوجوب بالمعنى الاعم يكفيه في اثبات وجوه
دوام كون المباحات واجبة اذ كونها واجبة بهذا المعنى خلاف مذهب الجمهور كما لا يخفى انه بعيد
التمسك يكون مقدمة الواجب واجبة حيث وجوب هذه الاشياء بالمعنى المصطلح ايضا اذ لا ان وجوب
ذي المقدمة بالمعنى الاعم يستلزم سريان الوجوب بهذا المعنى لما صدقاته والحال ان مقدمات افعال غير
كف فيجب تحقق ذلك المعنى فيها يكون واجبة بالمعنى المصطلح فتامل اقول تحقيق المقام ان اللازم
في ترك الحرام آه اورد عليه ان الواجب هو الكف وهو امر وجودي لا يكفي في حصوله عدم شرائط فعل
الحرام بل لا بد من تحصيل المانع وح يتم دليل الكعبي وفيه انه قد اشار المحشي سابقا حيث ابطل قول
من تمسك بالكف في تعريف الوجوب الا انه على هذا النظر الجواب عن شبهة الكعبي فكان اشارة

الكف فلا يجب شيء من المباحات ولزم وجوبها في بعض الاوقات وهو حال الالتفات والشوق
لا محذور فيه واما الترك فهو واجب واما ما لو تمسك به لكان له وجه بتم ما ذكره المحشي من التحقيق
لا يقال ان حين عدم تصور الحرام لا يكون تركه ايضا واجبا لانه ليس كف بل الظاهر انه اذ اعلم ان الفعل
الفلاني حرام فتركه واجب وان سها وكان مستغرقا لم يلتفت اليه لام لا فتدبر ثم جعلها بحيث لم يتفطن
به ان اظهر في هذا الكتاب وهو ان هذا التحقيق لا يدفع الشبهة اصلا لانه اذا وجد لا اقل لتفعل الاضداد
وهو استفاده بعض الشرائط وهذا الايقاظ وجوب التخييري كما هو مراد المستدل والجواب انما اراده والحكم
سل التدة في بعض رسالة وتوضيحه ان عدم الزنا مثلا قد ترتب على عدم الشوق بناء على كونه شرطا
فاذا فرض عدم الشوق في وقت لم عدم الزنا مترتب عليه البتة لا يتوقف على شيء اخر ففي هذا الوقت
لو اتى المكلف بفعل ضد الزنا مثلا كان مباحا لانه لا يتوقف عليه عدم الزنا ولا يتصف بالوجوب
اه واما مثل ان فعل الضد كان احد الامور في الواجب التخييري لكن بعد تحقق عدم الشوق ترتب
عدم الزنا ولا يتوقف ح على شيء اخر من فعل الاضداد وام فلا يكون ح فعل الضد واجبا بل يكون مباحا
صرفا هذا على قياس كل واجب تخييري فان بعد تحقق احد فرديه كان الاخر مباحا صرفا وكون المباحات
واجبة بهذا المعنى اي كونها صالحة لان يكون من افراد الواجب التخييري في وقت من الاوقات
لا مفسدة فيه كما ان صيرورتها واجبة عينية ايضا في بعض الاوقات لا محذور فيه فلا اراد فتامل
لا يقال عدم الزنا انما ترتب على عدم علته التامة وذلك العدم كما يحصل في ضمن عدم الشرط الذي
هو جزؤها كذلك يحصل في ضمن عدم المانع الذي هو ايضا جزؤها وهو عبارة عن وجود المانع ففي
وقت تحققهما جميعا يكون عدم الزنا مترتبا عليهما فيكون وجود المانع ايضا مما يحصل به الواجب فيكون
واجبا فيعلم هذا كل فعل من افعال المكلف في وقت يكون ترك الحرام الواجب في ذلك الوقت مترتبا
عليه وان توقف بعض الصور على شيء اخر هو وجود المانع فيكون واجبا فلا يكون فعل المباح لانا
نقول قد تقرر ان عدم بعض اجزاء المركب اذا كان مقدما بالذات على عدم البعض الاخر فعدم المركب

ال ان هذا التحقيق انما هو بناء على مذهب الحق من ان المعتبر هو الترك وان الكف ليس له معنى معقول
فح لا وجه لهذا الايراد عليه ولو تنزل عنه فنقول ان الكف وان لم يكف في حصوله عدم شرائط
الحرام لكنه لا يحتاج الى تحصيل المانع بيانه ان الكف هو ترك الفعل على وجه خاص هو منع النفس
مع الميل اليه فقط ان الذي يتوهم توقفه على فعل الضد هو اصل الترك واما كون المانع والميل
فلا دخل في حصولها لفعل الضد اصلا كما لا يظهر بادنى تامل نعم لا يكفي في حصوله ايضا مجرد عدم شرط الحرام
بل لا بد فيه من المانعة المذكورة فاذا سلم ان اصل الترك لا يتوقف على الفعل الضد يكفيه
عدم شرائط فعل الحرام فقد انحل ولا يتم التحقيق لا يقال ان حين تحقق الكف بالمعنى الذي
ذكر يجب ان يتحقق تصور الفعل والشوق اليه وغير ذلك وح فلا يكون تحققه باعتبار عدم تحقق
شرائط الفعل فوجب ان يكون باعتبار وجود المانع فكيف يتحقق الكف على هذا مع توقف على وجود
المانع ويتم الدليل لانا نقول ان الكف وان توقف على تصور الفعل وكذا على الشوق اليه
في الجملة لكن لا يلزم توقفه على ارادة الفعل مثلا اذ المانعة المذكورة لا يستلزم الا تحقق شوق ما
اليه لا ارادته فح لعل تحقق الكف باعتبار عدم تحقق الارادة التي هي من شرائط الفعل فلا يتوقف
على وجود المانع ايضا لا يبعد ان الشوق المتوقف عليه الفعل لعله يجب ان يكون اشد من الشوق
الذي يستلزمه الكف فح يمكن ايضا ان يكون تحقق الكف باعتبار عدم تحقق تلك المرتبة الشديدة
من الشوق فعلى هذا لا يبقى ايراد على المحشي اذ لعل مراده بالكف في كلامه هو الترك واما حال
لو تمسك احد بان الواجب هو ذلك لا الترك على المقالية على انه لو قررنا ظاهر انه يجب التمسك
في الدليل بوجوب الترك واما وجوب الكف فلا يكفيه فظهور ان وجوب الكف ليس دائما بل
انما هو حين حضور الحرام بالقلب والتفات النفس اليه واما حين الغفلة فلا يجب الكف ولا
ليقول احد انه يلزم عليه وانما احضار الحرام في القلب وكف النفس عنه ايضا في وقت عدم
الشوق لم يكن الكف كما علمت من تحقيق معنى الكف فلم يكن واجبا في الصورتين لا يجب

الكف

انما يستند اليه نفعا وان كانا معا في الزمان فتح يجوز ان يكون عدم الشوق متعلقا بالذات على عدم
عدم المانع فيستند اليه عدم الزنا الا عدم عدم المانع فتامل فان قلت على ما قررت من ان بعد فعل
احد فردي الواجب المخير كان الاخر مباحا صرفا وهذا يكفينا كان الجواب عن شبهة الكعبي فلا يرى
حاجة الى هذا التحقيق الذي ذكره المحشي وذلك بان يقال ان ترك الحرام يتوقف على فعل احد
الاضداد فاذا فعل كان الباقي مباحا قلت ليس كذلك لان كل فعل يفعل المكلف في وقت فقد توقف
عليه ترك الحرام الواجب في ذلك الوقت فيكون واجبا ولا يكفي فعله في وقت واحد حتى يستقيم
ما ذكرت فلا بد من التمسك بما ذكره المحشي من حديث الشوق ومقدمات الارادة وهذا الكلام جيدا وقد عرض
خالي دام ظله العالي على هذا التحقيق في بعض رسائله بان ترك الزنا مثلا امر عدمي واعتباري لا يكون منشأ
لحكم وجود الاثر الا باعتبار الذي يكون منشأ لانتزاعه والاحكام الحقيقية الجارية على الامور العدمية
انما هي باعتبار الاصل الماخوذ منه وبهذا الاعتبار يصح التلازم بين الامور الوجودية والعدمية فيمتنع
علية العدم للوجود وعكسه في التكليف المقتضي لحسن التعلق وكونه امرا يباشره المكلف بقدرته وارادته
اذا تعلق بالعدم ظاهرا كان متعلقا بما منه حقيقة وليس ذلك الا السكون او حركة اخرى ضد الحرام
المذكور فيكون التكليف متعلقا باحد الامرين تخييرا او باطلبه ارتكاب المكلف لترك الحرام ليس
مباشرة السكون او حركة اخرى ضده فتعلق التكليف بالاول عين تعلقه بالثاني وكون علة
الترك عدم الشوق والتصور والارادة لا يستلزم عدم تعلق التكليف بالترك باعتبار منشأ انتزاعه
كما لا يخفى انتهى وهذا مع انه لا يرد على المحشي لان غرضه جواب الاستدلال الذي ذكره الكعبي
متجه ولا يندفع بما ذكره لان المستدل انما ادعى ان ترك الزنا واجب وهو موقوف على ضده فيكون
واجبا بناء على وجوب المقدمة والمحشي منع التوقف فالايراد عليه بان ترك الزنا ليس بواجب لا
وجه له بل هو جواب اخر عن الاستدلال نعم دليل اخر على مدعى الكعبي وتوجيه له وليس غرض المحشي
دفع كل دليل يقام على هذا المطلب كما لا يخفى يرد عليه انه ان اراد بكون الترك الزنا امرا عدميا

اه انه ليس متعلقا للقدرة كما ذكره بعض على ما يجيء فتم ما استدل به عليه مدفوع كما ستعرفه وان اراد
انه ليس منشأ للاثر ومناط الحكم فلا يصح تعلق التكليف به وان كان متعلقا للقدرة ففيه ضعف كما
لانه قول بجواز التشهي والرجم بالغيب بلا دليل ولا ضرورة مع ان الشاهد في الوجود ما يكذبه كثيرا
ولو سلم فلم لا يجعل متعلق التكليف الكف وهو امر وجودي فلا يجري فيه ما ذكره كيف ولا يبعد ادعاء
الاجماع المركب على ان متعلق التكليف في النهي اما العدم على راي من يراه مقدورا او الكف على راي
من لا يراه كذلك وما ذكره خرق للاجماع مع ان المحشي قد عبر عن ترك الزنا بالكف كذا افاده دام ظله
سلمه الله ثم وقد عرفت انه على تقدير جعل متعلق التكليف هو الكف ايضا يمكن اجراء هذا التحقيق فتذكر
ثم قال خالي مد ظله فحينئذ جعل الاضداد مانعا من حصول الحرام نظر اذ لو كان كذلك كان المانعية من
الطرفين لاستواء النسبة فاذا كان الصلوة مانعة من الزنا الكن سابقا منها كان الزنا موقوفا
على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا لوجود الصلوة لان رفع
مانع الشيء من علل وجوده فيلزم ان يكون العلية من الطرفين وهذا كما لا يصح ان يكون ايرادا
على المحشي بل لو صح كان جوابا اخر عن الاستدلال ومع ذلك فقد اعترض عليه والدي دام ظله السامي
بانه ان اراد بقوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا انه يتوقف عليه ولا يحصل بدونه فهو ممنوع
لان عدم الشيء انما يحصل بعدم علته التامة فوجود الزنا اذا كان علته التامة مجموعا مكونا من اجزاء
عدم المانع الذي هو الصلوة فعدمه انما يحصل بعدم ذلك المجموع وعدم المركب انما يحصل بعدم احد الاجزاء
ولا يتوقف على خصوص عدم عدم المانع اي وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء
العلة التامة للزنا حاصل سوى العدم الصلوة فح عدم الزنا موقوف على وجود الزنا فيلزم الدور
ففيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض محالا وامتناع صلاحية علية الشيء لعلته على تقدير محال ممنوع
نعم يرد على المحشي انه قد اعترف بان ترك الزنا مثلا قد يتوقف على فعل ضده فح يلزم الدور بناء على
تحقق المانعية من الطرفين ويمكن ان يتكلف في الجواب بان مراده ان ترك الزنا في وقت

موقوف في بعض الصور على فعل ضده في الوقت السابق عليه فلا يلزم الدور فح بيانه انا نفرض ان
في وقت مثلا وجد الشوق الى الزنا لكن لم يصل الى حد الاجماع في عدم الزنا حاصل لعدم الاجماع
الذي هو علة التامة من دون توقف على وجود المانع ويمكن في هذه الصورة ان يعلم انه اذا
لم يشتغل بالصلوة مثلا يقوى ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع ويحصل الزنا في الزمان اللاحق
فيشتغل بالصلوة في الوقت السابق لان الاشتغال به ممكن اذ المفروض ان عدم ما به تحقق
بناء على عدم الاجماع بعد الاشتغال بالصلوة يفتر الشوق ولم يصل الى الاجماع فيتحقق عدم الزنا في الزمان اللاحق
ايضا بناء على عدم شرط الوجود مانعه لكن الانصاف ان الحكم بتمانع الاضداد مع الحكم بان المانع
هو الذي يكون عدمه موقوفا عليه ليس بمتوجه بل الحق ان عدم كل ضد من مقارنات علة الضد الاخر
واما التوقف فلا نعم لو لم يقل بالتوقف في عدم المانع بل جعله من مقارنات العلة التامة والوارد
كما ذهب اليه بعض الاعلام لكان الحكم بالتمانع موجها ثم لو لم يكن الا ما ذكر فلا شك انه يحتمل ويمكن
التمسك به في جواب الاستدلال فيقدح الجواب عن دليل الكعبي فظهور انما انا اذ لا نم ان ترك
الحرام يتوقف على فعل الضد بل ليس فعل الاضداد الا من مقارنات العلة التامة للترك المذكور
فلا يلزم ان يكون واجبا فتامل واحفظه وقد اجاب خاله دام ظله العالي عن دليل الكعبي بانه
اذا حصل ترك الحرام بارتكاب فعل بحيث صار ذلك الحرام ممتنع الصدور عن المكلف في
الزمان الثاني ففي الزمان الثاني لا يكون مكلفا بالترك لان التكليف فرع القدرة فلا يجب عليه
فعل ما لاجل الترك المذكور بل كل ما صدر عنه كان متصفا بالاباحة ح وكذلك صدور الحرام عن بعض
الجوارح قد يكون ممتنعا في بعض الاوقات بناء على انتفاء شرائط التمكن فح لا يكون مكلفا بالترك
كما بينا فكل فعل صدر عنه في ذلك الوقت كان متصفا بالاباحة فلا يلزم انتفاء المباح راسا انتهى
وفيه ان وجوب الترك بهذا المعنى لا ينافي تعلق التكليف به كيف ولو صح ذلك لزم ان لا
يصح التكليف بشيء اصلا اذ قد تقرر في مقره ان كلا من طرفي الممكن لا يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب

في الواقع

في الواقع وهو يقول انه اذا كان واجبا مع قطع النظر عن فعل المكلف كما ذكره فلا اثر للسبب في فعله لكن
في زمان سابق على زمان فعل الواجب كما ذكره اولا ولا يبين انه اذا كان واجبا بسبب من المكلف
في زمان فعل الواجب فيجوز التكليف بالواجب في الثالث دون الاول ليس وح فيندفع ما ذكرنا
كما لا يخفى لكن لعل ذلك لا شك ان ذلك خلاف التحقيق كما يظهر بالرجوع الى الوجدان ولا
شك انه في اكثر الاوقات متمكن من فعل الحرام ولا يجب عليه فعل شيء من المباحات ح بل
الحق في الجواب ما ذكرنا وما اورد عليه مما افاده والدي دام ايام افاداته وهو ان ما ذكره من ان
المراد التكليف بترك الزنا لا يصح تعلقه بترك الزنا بل انما يتعلق في الحقيقة بفعل ضده فيقتضي ان
يصح التكليف المذكور حال عدم القدرة على الزنا ايضا اذ اذا كان متمكنا من فعل الضد لان هذا التكليف
في الحقيقة انما هو بفعل الضد على ما ذكره وهو مقدور ولا مدخل لمقدورية فعل الزنا في التكليف بشيء اخر
ظاهر فح فيهدم بنيان جوابين المذكورين فانه اذا قال ان التكليف بفعل الضد في الحقيقة انما هو لاجل
ترك الضد فاذا كان الضد واجبا فلا وجه للتكليف فقد اعترف بان الترك ايضا يصير مناطا للحكم ومناطا
للغرض فبطل كلامه الاول فتامل وانما اكثرنا القول والنقل في هذا المقام لانه مما تحير فيه الاعلام واضطرب
فيه الاقدام من جهة الناهي كذا صحح في بعض النسخ اي الواجب فتأ وقوله لم يحدث من باب الافعال
وفي بعض النسخ من جهة الناهي في بعضها اشياء اخرى ولا اجد لشيء منها معنى من جهة اللوازم
الوجود وقال بعض المحققين كون واحد من الافعال من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان
واحتياج الباقي الى المؤثر فان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل انتهى ولكن بل
قوله واحتياج الباقي كما لا يخفى فلا بد من تقييد الاكوان بكون الاذهان على السواد ولا ثم بعد ذلك
ههنا واجل الكلام انه ليس الغرض ههنا تعريف المباح بل بيان امتيازه عن الواجب وقد حصل بما
ذكره فتدبر يعني الجائز بمعنى ما لا يمتنع شرعا كما سبق ثم ان هذا اي كون النزاع ههنا لفظيا كما
صرح به العلامة الحلي في النهاية وهو الحق كما لا يخفى الشرح جعل وصف كونه منضبطا ان ذلك بعض الفضلاء

ان تقييد الجعل بالوصف لان الباعث على جعل السبب مناطا وعلامة لوجود الحكم تجدد الحكم في بعض
الاحوال دون بعض وخفاء حال التجدد ونصب الشارع علامة لذلك الحكم يعرف من حصولها
حصوله فلو كان الحكم ثابتا دائما لا يحتاج الى العلامة بل يحكم به مطلقا فيجب ان يكون العلامة ايضا
امرا يثبت في بعض الاحوال دون بعض وهذا شان الاوصاف دون الهيئات والذوات
فانها من دون اعتبار صفة فيها كالاتصاف بالوجود او غيره لا يتغير حالها فلا يمكن جعلها علامة لامر
متغير متجدد وقيدا لوصف ايضا لان في الوصف الخفي يفوت حكم السببية وهي معرفة وجود الحكم
من السبب على ما قلنا وكذلك قيد المنضبط فتامل ويقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية اي كان بعض
الفضلاء انكر ان مناط هذه القسمة كون الوقت سببا او غيره فالاول هو الوقتية والثاني المعنوية
لانها اعراض قائمة بالغير كما هو اصطلاح المتكلمين وسببية الوقت وان كان يرجع عند التحقيق الى وجود
هذا الوقت او دخول المكلف ذلك الوقت وغير ذلك وهي المعاني والاعراض الا انه في الشرع جعل
ذلك الوقت نفسه ظاهرا علامة للحكم لا ذلك المعاني ولذلك خص باسم غير المعنوية بخلاف
ساير الاسباب فانها معان واعراض بحسب الظاهر ايضا اقول وفيه ان الوقت نفسه ايضا من المعاني والاعراض
اما على راي الحكماء فلانهم يعدون الزمان من مقولة الكم ويزعمون انه مقدار الحركة فكيف لا يكون
من الاعراض واما على راي المتكلمين فلانهم لما لم يقولوا بوجود الزمان بل المقدار مطلقا جعل
الزمان عبارة عن متجدد معلوم مقدر به متجدد مبهم فاذا قيل جاء زيد عند طلوع الشمس فيكون طلوع الشمس
زمانا للمجيء واذا قيل طلع الشمس عند مجيء زيد فيكون المجيء زمانا للطلوع وهكذا فيكون الزمان
عندهم عبارة عن المعاني والاعراض المعلومة التي يقدر بها امر غير معلوم هذا وفيها احتمال اخر
لعل لاحد ان يذهب اليه وهو ان لا يقولوا بوجود الزمان بمعنى الامر الممتد بل جعله امرا
انتزاعيا لا نفس امرية ويكتفي بهذا في جعله سببا للاحكام وعلى هذا ايضا فيكون من المعاني اذ الظاهر انهم
لم يعتبروا في المعنى هنا الوجود الخارجي او امكانه وان فرض اعتباره في تعريف العرض فلا يخرج

كثير

كثير من العلل والاسباب اذ كثيرا من علل الشرع مما لا يمكن وجوده في الخارج وانما هي من الامور النفس
الامرية فتامل فالصواب ان يحمل جعل الوقتية قسيما للمعنوية باعتبار شهرتها وكثرة افرادها وتعلق
كثير من العبادات كالصلوة والصوم والحج التي هي من اهم الاحكام بها فلذلك جعل الوقتية قسيما لسائر
المعاني والاعراض التي جعلت اسبابا فيما اورفقه به ثم فيما ذكره منه من ان سببية الوقت
الوقت ترجع الى وجود هذا الوقت او دخول المكلف فيه تامل لم لا يجوز ان يجعل الوقت نفسه
سببا اذ لا اذ ليس المراد بالسبب هنا العلة التامة حتى يحق انه ليس الوقت نفسه سببا للحكم بل
يتوقف على دخول المكلف فيه بل يشمل العلة الناقصة والعلامة ايضا فلا يصح في جعل الوقت
نفسه سببا واوسلم فالفائدة في العدول من الوقت الى وجود الوقت فتامل وليس هذا القصر كما هو
انه لا يخفى انه وان لم يكن فيه تصريح بذلك لما كان المتن كالشرح المختصر فالاولى ان يحمل الكلام
هنا على ما ذكره هناك وليس غرض الشارح الا ذلك لا الوجوب واللزوم وحمل عبارة المختصر على ذلك
وان كان بعيدا لكن كان ليس في غاية البعد اذ ليس فيه الا ارتكاب حذف مضاف وهو ليس بعزيز
في كلامهم فتامل وبراءة الذمة وسقوط المطالبة ليسا من الاحكام وذلك لان الحكم كما سبق
تعريفه هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وكذا براءة
الذمة وسقوط المطالبة ليس من احد هذه الاقسام لكن لا يخفى ان من هذا الوجه لانهما وان لم يكونا
من الاحكام الشرعية حقيقة لكن لا ريب في شهرة اطلاق الحكم الشرعي عليهما وان كان باعتبار
رجاعهما الى ما هو حكم شرعي كحرمة المطالبة فهذا على ما ذكره المحشي فلا استبعاد في جعل الضمان وكذا
العقوبات من احكام الوضع باعتبار سببيتهما لبراءة الذمة وسقوط المطالبة اللذين لعدهما بحكم
من الاحكام في المشهور وان شاء جعلهما بالحرمة المذكورة على ما ذكره المحشي فيسقط الاستبعاد ايضا
هذا وكان شارح الشرح لم يحمل الضمان على التزام من لا يتبرع بالاذمة الغير حتى يصير سببا لبراءة
ذمة الغير التي هي من الاحكام الشرعية بل حمل الضمان على ضمان الرجل مال الغير اذا اتلفه جعل

ضمانه للمال وتحمله او اداء عوضه سببا للبراءة ذمة الرجل فاقطع وهي ان براءة الذمة
ههنا ليس من الاحكام الشرعية اذ الظاهر ان الشارح لم يخاطب الا بوجوب الاداء عليه وضمانه
للمال واما ان بعد اداء المال يصير برئ الذمة فلم يرد خطاب من الشارع به عليحدة بل هو امر
عقلي يحكم به بعد ملاحظة ذلك الخطاب واتفاقا لو رد مثل ما ذكره المصنف من ان معنى الذمة ايضا
ليس بتوقيف الشارع بل امر عقلي فالحكم بان الضمان من خطاب الوضع باعتبار سببيته لبراءة
الذمة على هذا الوجه بعيد واما سقوط المطالبة فيمكن ان يحمل ايضا على جعلها من الاحكام الشرعية اذ الظاهر
الوارد من الشارع ليس الا ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به فدل ذلك على انه بعد الجناية يجب
القصاص على الجاني واما انه بعد القصاص يسقط المطالبة فلم يرد خطاب من الشارع بل هو حكم
عقلي يحكم العقل به باعتبار ان الموجب للشارع عليه قد فعل به ولم يوجب شيئا اخر فلا وجه للمطالبة
نعم قد علم من الشرع ان الجاني عليه ان يقبل الدية بدون القصاص واما مع القصاص فلا دية وهو
خطاب اخر لا يظهر ما ذكرنا كما لا يظهر بادنى تامل ومع هذا فجعل العقوبة من احكام الوضع باعتبار
سببيتها لسقوط المطالبة على ما ذكر بعيد ايضا هذا ولا يخفى انه على هذا ما اورده المحشي عليه اولا لا يتجه
بناء عليه وانما ما اورده بقوله ولو جعل موضع اه فتامل اذ المقام بعيد محل استبعاد اذ بما قررنا
كما يظهر انه ليس هناك حكم شرعي هو براءة الذمة وسقوط المطالبة كذلك الظاهر انه ليس حكم شرعي هو حرمة
المطالبة ايضا بل ليس الحكم الشرعي هناك الا ضمان المال عند الاتلاف ووجوب الاداء عليه واما ان
بعد الاداء يحرم المطالبة مرة اخرى فلم يرد ذلك في الشرع ولو فرض استفادته من الشرع فليس على
وجه جعل الضمان سببا له فجعل الضمان من احكام الوضع باعتبار كونه سببا للحرمة المذكورة بعيد
وكذلك الحكم في العقوبات هذا ولعل المحشي حمل كلام شارح الشرح على الوجه الاول فاورد ما اورد
فتدبر اما الوجه بمعنى الالتزام انه كان اشارة الى ان الضمان في كلام شارح الشرح يحتمل الحمل
على معنى كما ذكرنا وكذا قوله والعقوبات بمعنى ان انه اشارة الى ان العقوبات في كلام شارح

الشرح

الشرح ليس بذلك المعنى بل بمعنى القصاص الذي هو مسبب تلك الجناية وانت خبير بان الضمان
لو حمل على ما ذكرنا ايضا ينبغي ان يكون نظر المحشي في الحكم بان البراءة في السقوط ليسا من الاحكام الا
ما ذكرنا في الوجه الاول من عدم صدق تعريف الحكم عليهما لا الا ما ذكرنا اذ الحق يتوجه قوله ولو جعل الخ
ولا يتوجه عليه ما اشرنا اليه فتامل سببا لوجوب الاداء لا يخفى ان الحكم بان الضمان سبب لوجوب اداء
المال على الضامن وحرمة اهل الخلاف المطالبة من المضمون منه كما يستفاد من كلام الكلام انما يتوجه
ابل الشيعة ولان اهل الخلاف على خلاف ذلك يكون ذمة الضامن الا المضمون عنه وتخير المضمون
له في الطلب من كل منهما وهذا ربما يؤيد كون الضمان في كلام شارح الشرح الا المضمون عليه هو الا على
الوجه الاخر الذي ذكرنا فلا تغفل والحكم في قوله انه يمكن ان يحمل على المعنى المشهور ايضا بان يقال
ان الحكم هو الاباحة الانتفاع وحكمته هي الانتفاع متى شاء وعدم امكان الانتفاع الذي هو حكمة عدم
الشرط يلزمه تلك الحكمة لكن الشارح عبر عن المنافات بين الشيء وحكمته بالمنافات بينه وبين
ملزومه وهو اصل الحكم كما تعلق في السبب على ما يذكره المحشي في الحاشية الاتية وكما عبر عن منافات حكمة
عدم الشرط لحكم البيع او حكمته بمنافات اصل عدم الشرط وكذا عن منافات حكمة عدم الطهارة بمنافات اصل
عدم الطهارة ولا باس في شيء من ذلك حيث يرام الاختصار فتامل ثم لا يخفى انه على توجيه المحشي يكون
ان ينافي منافات عدم القدرة على التسليم لاباحة الانتفاع وهو كما ترى والاظهر ان يريد به منافاته لحكمة تلك
الاباحة وهي الانتفاع على ما ذكرنا وان وقع خلط في العبارة فلا مناقشة فتدبر وهذا ربما يؤيد
التوجيه المذكور اي وقوع الحكمة في بعض النسخ بما يؤيد ما ذكرنا ان المراد بالحكم الحكمة ولو بهذا
يعني والامر هين فافهم وسببه تعظيم الباري تعالى قال بعض الفضلاء اقول تعظيم الباري
تعالى لا يكون سببا لوجوب الصلوة بالمعنى المصطلح من السببية التي هي احكام الوضع لان
الشارع لم يجعله علامة لوجوب الصلوة والظاهر ان المراد بالسبب في هذا المقام هو السبب المصطلح
كما في نظايره فالصواب ان يقال تعظيم الباري تعالى حكمة سبب وجوب الصلوة فاطلق الشارح السبب

عليه شارحا كما فعل في هذه المسئلة وفي امثالها او نقول اراد بالسبب فيه في مثلها ما سبق السبب
بمعنى العلة او الباعث لا ما هو من احكام الوضع وان كان خلاف ما اطلقا والمشهور في هذا المقام
انتهى ولا يخفى ان حمل السبب ههنا على العلة لا في الغرفية لا فظ ولا المشهور لكن تعظيم الباري تعالى
علة لوجوب الصلوة انما العلة لما وجوب التعظيم او حسنه او القرب منه فلا بد من ارتكاب مسامحة
او يجعل العلة بمعنى الغاية مع وان امكن صحة جعل التعظيم غاية لوجوب الصلوة لكن علة هذا ايكون
حكمة له فيكون من القسم الاول اي ما يكون عدم الشرط منافيا لحكمة الحكم فجعل ذلك من القسم الثاني
واعتبار حكمة اقوى للتعظيم حتى يكون عدم الشرط منافيا لحكمة سبب الحكم اي حكمة حكمة تكلف وتعسف
فتامل والشرط الطهارة عن الحدث والخبث كذا في حاشية الابهري ولا يخفى ما فيه فان الطهارة من
الحدث والخبث شرطا لوجوب الصلوة بل لصحتها مع ان الشارح جعل الحكم المشروط هو الوجوب
فلا بد ان يجعل الطهارة من الحيض وامثاله التي هي شرط الوجوب كما افاده بعض الفضلاء
ثم لما كان بين الشئ وحكمته الخ لا يخفى انه لا حاجة الى حمل كلام الش على منافاة عدم الشرط
لحكمة السبب بل يمكن ان يحمل على منافاته لاصل السبب بان يجعل قوله السبب عطفا على حكمة الحكم
لا الحكم وعلى هذا فلا حاجة الى ما مهده المحشي ههنا ولا الى ما تحمله سابقا من تعيين حكمة للسبب اي
رعاية حسن الادب وهذا لا يخفى انه على هذا يكون كلام الش ههنا على عكس ما ذكر الوجودي حيث
جعل هناك المانع للحكم ما يقتضي حكمة يقتضي نقيض الحكم والمانع للسبب ما يقتضي حكمة
تخل بحكمة السبب فلم يعتبر الحكمة في الحكم واعتبر في السبب فقد عكس ههنا ولعل النكتة في ذلك
الاشارة الى صحة كل من الاعتبارين وان ما ذكره المص من اعتبار الحكمة في المانع للسبب دون
الحكم انما هو على سبيل التفنن والاشارة الى ان كلا من القسمين بالحكمة يقتضي ذلك التخصيص فتامل
ثم ان دعوى التلازم كليا بين الشئ وحكمته محل كلام فان الظاهر ان المراد بحكمة الشئ هي
الوصف والحال الذي في الشئ الذي يحكم العقل بانه من ثمرات ذلك الشئ وفوايده المطلوبة منه

ذلك ان الحكمة بهذا المعنى يجوز ان يكون اعم هذا ولا يخفى ان بعد هذا وان امكن بتعسف تصحيح
ان الحكمة لما ذكره من التغيير يجوز كون الحكمة لازما وان لم يكن بينهما تلازم كما لا يخفى لكن الغرض
تحقيق الحال والكلام على ما ادعاه من التلازم ومنه يظهر ان قوله في الحاشية وانتفاؤها بالعكس
محل تامل فان بناءه على التلازم ايضا اذ لو كان اللزوم من جانب الحكمة فقط فالمنافاة
بين الشئ وامر لا يستلزم المنافاة بين ذلك الشئ وحكمة ذلك الامر لا بالذات ولا بالعرض
فتامل بخروج العبادات الصحيحة والفاسدة اي يخرج الصحيح من تعريف القضاء والفاسد من
تعريف البطلان المرادف للفساد اذ ذاك من كون الفعل مسقطا للقضاء وكونه غير مسقط
له ان يكون له قضاء في الجملة فتخرج العبادات التي لا يكون لها قضاء اصلا وهو ظاهر كما قرر له في توجيه
هذا الايراد ولا انه لما ارادوا اقرارا ورد ههنا وهو انه يدخل العبادات الفاسدة التي لا قضاء
لها في تعريف الصحيح لانه لا يجب قضاؤها وذلك لما عرفت من ان المراد من كونه مسقطا للقضاء ان
يكون له قضاء ويندفع به ذلك الفعل وليس الامر في تلك العبادات كذلك اذ لا قضاء لها فهو
مدفوع سواء فعل او لا وهو كذلك الش لانا نقول المعنى دفع وجوبه لعل هذا في الواجبات
واما في المندوبات فالمراد دفع استحباب القضاء ويمكن حمل الوجوب على السقوط ليكون عاما
ويحتمل ان يكون بناء كلامه على اختصاص القضاء بالوجوب كما هو الظاهر من كلامه فيما سبق في
القضاء حيث قال استدراكا لما سبق له وجوب كما ذكره الابهري ولو قيل انه يخرج المندوب
الصحيح من تعريف الصحيح وكذا الفاسد عن الفاسد بناء على ما ذكر من معنى الاسقاط الجواب
يلتزم ذلك القائل ويخص الصحيح والفاسد بالواجب كما خص الاداء والقضاء به ويمكن دفعه
ايضا بما افاده بعض الفضلاء من ان القضاء اعم من القضاء الفرض كما ذكره المحشي فيصدق
على الصحيح المندوب انه لو كان له قضاء لدفع وجوبه وكذا في الفاسد فتامل على ما تحقق
ويجيء ما فيه فانظر وغاية العبادة موافقة الامر اي جعل غاية العبادة موافقة الامر لا يخ

عن وهو ما جعلها سقوط القضاء فيما لا ياتي ولا ينبغي نسبة الى الفقهاء فالحق ان يجعل
النزاع بينهم في تفسير الصحة بل هي موافقة الامر او سقوط القضاء هذا ولا يذهب عليك ما في
كلام المحشي من التشويش حيث جعلها تارة ثمرة الصحة وتارة ثمرة العبادة وكانه زعم ان ثمرتها
واحد ولعل جعل سقوط القضاء ثمرة العبادة وهو ابعد من جعله ثمرة الصحة فتامل كالصلوة
في الدار المغصوبة لا وجه الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والصوم في الايام المنهية حيث
جعل القبح في الاول باعتبار امر مجاور وفي الثاني باعتبار وصف لازم اذ الصلوة المطلقة
تنفك عن السكون في الدار المغصوبة والمخصوصة لا تنفك وكذا الصوم المطلق ينفك
عن الكون في الايام المنهية والمخصوص لا ينفك فالوجه الفرق وكانه بناء على ما سبق من الش من
ان النهي في الصلوة لم يتعلق بالصلوة في الدار المغصوبة حتى يكون الوصف لازما بل النهي عن الكون
في الدار المغصوبة وهو ينفك من الصلوة فالقبح فيها باعتبار امر مجاور بخلاف الصوم فان النهي
وقع عن صوم يوم العيد فيكون الوصف لازما فيكون القبح باعتبار امر لازم فتدبر وكذا
تمثيل الصلوة الباطلة الخ كانه ايراد على شارح الشرح بانه لا ينبغي قوله اما في العبادات و كالصلوة
بدون بعض الشرائط الخ اذ ترك الشرط يوجب الفساد لا البطلان وانت خبير بانه ذكر
الاركان ايضا والصلوة بدون الاركان باطلة قطعا وكان ايراد المحشي ان ذكر الشرائط
لا حاجة اليه بل يكفي ذكر الاركان فقط وكان شارح الشرح تبع الش ههنا حيث قال الباطل
من العبادات هو اللامشروع باصله ووصفه فاعتبر في البطلان لا مشروعية الاصل والوصف
معا وقد وافقه هذا المحشي ايضا حيث قال بعد بيان انتفاء الاصل في بيع الملاقيح وكذا انتفى
وصفه وشرطه وهو القدرة على التسليم ومع هذا فتمثيل شارح الشرح الصلوة الباطلة بالصلوة
بدون بعض الشرائط والاركان صحيح لا غبار عليه لكن لا يخفى ان الظاهر من كلام شارح الشرح
انه لم يعتبر في البطلان فساد الوصف ايضا حيث قال فان كان ذلك باعتبار الاصل فقط فقد

اكتفى بذكر الاصل ولم يتعرض للوصف فلعل ايراد المحشي بناء على ما لتبعنا ومن ظاهر كلامه لا كلام
الش لكن الامر فيه هين انه لعله اكتفى بالاصل اكتفاء بالاصل وتعويلا على تصريح الش به وعلى
ما يفهم من تمثيله بالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان ثم لا يخفى ان هذا اي اعتبار انتفاء
وصف غير الاصل في البطلان على ما ذكره المحشي بعيد جدا ولعل بناء كلام الش على ان انتفاء الاصل
يستلزم انتفاء الوصف ايضا وحمل كلام شارح الشرح ايضا على هذا لا يلايمه قوله بدون بعض الشرائط
والاركان بل كان ينبغي ان يقول بدون بعض الاركان والشرائط لان انتفاء الاصل يستلزم
انتفاء جميع الشرائط لا بعضها الا ان يقال ان الفاسد انما هو بعض الاصول وهو انما يستلزم فساد الشرائط
المتعلقة به لا جميع الشرائط فذكر البعض نظرا لهذا ولا يخفى انه يمكن توجيه كلام المحشي ايضا على وجه يوافق
هذا فان القدرة على التسليم من الشرائط المتعلقة بالمبيع فذكر انتفاءه اشارة الى انه اذا انتفى
المبيع انتفى الشرائط المتعلقة به لا انه اعتبر مع قطع النظر عن انتفاء الاصل انتفاء وصف ايضا
فتامل ويمكن ايضا ان يتكلف ويق ان شارح الشرح اراد بالشرائط ما هو من الاركان بالمعنى المراد
ههنا بيانه ان المراد بالركن ههنا ما يعد في العرف من الاجزاء بالوصف ما لم يكن منها فيصدق الركن
بهذا المعنى على القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من اجزاء الصلوة ويكون الوصف من الشرائط
الخارجة من الصلوة كطهارة الثوب واباحة المكان وغير ذلك فيمكن ان يكون مراد شارح
الشرح بالشرائط ما هو من اجزاء الصلوة واركانه بهذا المعنى غير الاركان باصطلاح اهل الشرع وبالاركان
ما هو ركن باصطلاح اهل الشرع فح يصح تمثيل الصلوة الباطلة بما ترك بعض شرائطها واركانها فتامل
هذا الكلام بناء على ما فهمه المحشي من كلام الش والظ ان مراد الش ان الباطل عندهم هو اللامشروع
باصله ووصفه اي بالكلية بحيث لا يترتب عليه اثر والفاسد هو المشروع باصله دون وصفه اي
الذي يكون صحيحا يترتب عليه الاثار لكن يكون فيه خصوصية غير مشروعة مثل الربوا فان اصل العقد
ينعقد عندهم واما لا يشرع اخذ الزيادة فاذا طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد هذا ولا

يحكم انه على هذه الصلوة بدون بعض الشرايط باطل اذ انتفاء الشرط يوجب بطلانها واما الحكم
لو وجب في الصلوة شيء ولم يكن تركه موجبا لبطلانها فالصلوة بدونه فاسدة وعلى هذا التحقيق شارح
الشرح في موقعه ولعله يمكن للمتكلف حمل ما في الكلام على ما ترا اكثرهم على هذا المعنى فتامل لان الصحة
والبطلان في المعاملات انه هذا ما افاده الشارح العلامة واخذ منه الابهري وتبعه المحشي والحق
عندي انهما في المعاملات ايضا ليس من خطاب الوضع لان الشارح لم يجعل الايجاب والقبول مثلا
سببا للملك وما بعده وقوع بيع مخصوص يكون مستتبعا للاثر وهو الملك ليس بتوقيف من الشارع
عليحدة بل هو حكم عقلي يحكم به بملاحظة هذا الخطاب المذكور وان اراد الخطاب المذكور اي ان البيع
سبب الملك من خطاب الوضع فهو لكنه داخل في القسم الاول الذي ذكره المص وليس هو معنى
صحة البيع بل معناها ترتب الاثر المقصود منه عليه كما صرح به الش وهو عقلي كما ذكرنا وقس عليه البطلان فتامل
ليس على ما ينبغي قد ظهر ان هذا ليس ما ينبغي بل الظ انه قد ظن ان الكل من خطاب الوضع وليس
كذلك في الكل كما عرفت فلا وجه للتخصيص بالعبادات هذا واعلم ان ما نقلنا عن شارح الشرح الطالقاني
كلامه على ما راينا لانه بعد ما بين وجه التقييد بالعبادات على ما نقله المحشي قال ما هذه عبارته والمقام
لا يخلو من خلل حيث اطلق الصحة والبطلان اولا وخص التفسير بالعبادات واورد الش تفسير المعاملات
ثم اطلق تفسير الفاسد للحنفية وخصه الش بالمعاملات ثم حقق ان ما ظن انه من احكام الوضع بالعبادات
انتهى وهو صريح في انه ليس المراد ان مجرد تخصيص ما ظن بالعبادات مشتمل على الخلل بل المراد ان جملة
ما عده وفصله من حيث الجملة مشتمل على الخلل وهو كما قال ليس فيه خلل كما يظهر بادنى تامل فظهر ان ما ذكره
المحشي ليس على ما ينبغي فافهم الش فلا يكون حصوله في نفسه هذا اشارة الى مذهب الاشاعرة اي لا
يكون حصول شيء من الصحة والبطلان في نفسه بالشرع كما هو شان جميع الاحكام عندهم فلا يكونان حكما
وضعيا على رايهم وقوله ولا حكما به اشارة الى راي المعتزلة في الاحكام الشرعية من انها ثابتة في نفسها
لكن الشرع كاشف لها وسبب لحكمنا بتحققها هكذا افاده بعض الفضلاء بل الحق في الجواب كما علم

ان كون القصر في السفر تخفيفا من ربكم ورحمة لكم انما علم من الشرع وهو معتبر في الرخصة فيكون حكما
بهذا الاعتبار من الخطاب الوضع وان كان الوجوب والندب المتحقق فيه من خطاب الاقتضاء
فتامل هذا انما يكون على مذهب اه اي ما ذكر من الجواب الحق انما يحتاج اليه على مذهب من جعل
الاقتضاء والتخيير المقابلين للوضع اعم من الصريح والضمني حتى لو اذ تحقق الاقتضاء والتخيير
صريحا او ان تحقق ضمنا في الرخصة فلا يكون من خطاب الوضع واما عنده فيه فلا يحتاج الى هذا الجواب
اذ كما انه لم يتحقق في الرخصة والعزيمة الاقتضاء والتخيير صريحا وان تحقق ضمنا فافهم لا للقيام
يمكن ان يكون قيدا للقيام بان يكون المعنى قيام المحرم في حقه لولا العذر والمراد بقيام المحرم ان
يكون معمولا به موجبا لثبوت الحكم لا ان لا يكون منسوخا فوضح النسخ كما زبالاعتبار ان في النسخ
يبطل الحكم بالكلية وليس مشروطا بوجود العذر وعدمه فمتى تحقق يبطل الحكم ومتى زال ثبت كما هو ظ
من التعريف الرخصة فتامل لان الخلف ليس بمانع في صدقه لا يخفى ان التخصيص كما يجوز ان يكون
باعتبار عدم تحقق سبب الحكم او بعض شرائطه في محل التخصيص كذلك يجوز ان يكون باعتبار قيام
مانع فيه نعم لا يلزم ان يكون المانع في التخصيص هو العذر والمشقة المعتبرة في الرخصة فكانهم اصطلحوا
على انه اذا كان المانع هو العذر والمشقة يسمى رخصة واذا كان غيره تخصيصا وانه لا يجعل
الرخصة قسما من التخصيص فتامل بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله باعتبار عدم تحقق
علة الحكم او بعض شرائطه فيه بل لا يبعد ان يراد بالدليل هو السبب والعلة وكيف ما كان فعدم
ظهر حاله قال الش العلامة ما ثبت خلاف العام المختص ليس برخصة لان المختص دل ان المتكلم
لم يرد باللفظ العام لغة صور في التخصيص فلا حكم فيها على خلاف الدليل لان العام انما يكون دليلا
على الحكم في احاد الصور الداخلة تحت العام مع ارادة المتكلم كافة لها ومع التخصيص فلا ارادة
انتهى وانت خبير بان في كلام المحشي ايضا يوافق ما ذكره وانه لا تحصل للظهور ان محل الرخصة ايضا
ليس مرادا في الحكم الدال على خلافها والكلام في ان بعض الاشخاص لا رخصة على هذا فلا

فرق بينها وبين التخصيص من هذا الوجه فتامل وجوب الاطعام في كفارة الظهار والافطار القياس
بدل الاطعام ثم ليظهر حال ما ذكره فيهما كما سنذكره في التيمم فلا تغفل لان الواجب في حقه ابتداء الخ
خبير بصدق تعريف الرخصة على التيمم المذكور وبعد ذلك فالحكم بانه ليس برخصة بل هو واجب ابتداء
مما لا يرجع الى محصل قال التيمم لفقد الماء ليس رخصة لانه لا يمكن تكليف استعمال الماء عند عدمه اذ
ما لا يطاق انتفى له التكليف بخلاف التيمم للجراحة مثلا فانه رخصة لكونه قادرا على تركه انتهى وفيه
انه لم يعتبر في الرخصة قيام سبب الحكم مع وجود العذر بل عدم فقد قيام السبب عند عدم الماء فيجب
ان لا يكون التيمم المذكور رخصة بل يصدق عليه انه شرع لعذر هو فقد الماء وقيام المحرم هو دليل
وجوب الوضوء لولا العذر وهذا ظ ان يقال انه يعتبر في الرخصة ان يكون على وجه التخفيف والرحمة
ومن لم يعتبر ذلك الحد فقد صرح في التيمم للجرح ونحوه من الرخصة لان الماء هنا موجود فترك
استعماله والتيمم بدله تخفيف من الشارع ورحمة منه بخلاف ذلك في صورة فقد الماء اذ عند
فقده لا يجوز تكليفه باستعمال الماء فليس له عدم تكليفه رحمة وتخفيف هذا وهذا انما هو اذا لم
يمكن تحصيل الماء بوجه من الوجوه واما اذا امكن تحصيله لوجه فيه مشقة لم يامر الشارع به فيجب ان
يكون من الرخصة بناء على الوجه المذكور فافهم والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة الخ فالعزيمة
لا تكون حكما مستقلا من احكام الشرع بل معنى يثبت بالقياس الى الرخصة فلا يقال لكل ما ليس برخصة
انه عزيمة بل لما من شانه ان يكون رخصة او تردد في انه رخصة ام لا فالحكم الشرعي هو الرخصة فان وجد
فهو الحكم وان لم يوجد فيها اعتبار عدمها وصلاحيتها يقال انها عزيمة ولا يحتاج العزيمة الى توقيف
من الشارع ولا يكون معنى وجوديا انما هو حاصل في العقل ولذا قال الش ومنها الرخصة ولم
يقل ومنها الرخصة والعزيمة كذا افاده بعض الفضلاء ولكن الظ من كلام المحصول هو الخطاب
الحكم فيهما حيث قال ما جاز فعله عزيمة ان لم يوجد المقتضي للمنع ورخصة ان وجد وهو قول الغزالي
في المستصفى والامدي في الاحكام العزيمة ما يلزم العباد بالزام الله تعالى والظاهر منه انه الخ

العزيمة

العزيمة لا تجب ان يكون في مقابلة الرخصة لكن يظهر منه اختصاص العزيمة بالواجبات والمحرمات
الا ان يحمل اللزوم على الثبوت فتم فتامل كقصر الصلوة فان الاتمام سقط عن المسافر
مع كونه جائزا وهذا مذهب العامة ثم ان الظ ان تسمية هذا بالرخصة ليس بمجاز ادعاهم زعموا انه
يجب في الرخصة ان يرتفع الحكم الاصلي بالكلية وهنا لم يكن كذلك اذ وجوب الاتمام قد سقط واما
اصل جوازه فباق وهذا كما ترى ثم تسمية الثالث بالرخصة كانه مجاز فتامل الش ثم الرخصة قد
تكون واجبة ومندوبة قال بعض الفضلاء الاولى المراد بالرخصة فيها هو الرخص كاكل الميتة
والا فالرخصة هو جعل العذر علامة لشرعية نقل مع قيام دليل حرمته اه ولا يعقل كون هذا
المعنى واجبا او مندوبا او مباحا وانت خبير بان الرخصة على ما فسرها المص والش وكثير منهم الحكم
المشروع لعذر قيام المحرم اه او اطلاق الرخصة على هذا المعنى شايع في كلامهم وح فتقسيم الرخصة الى الاقسام
الثلثة جار على ظاهره ولا يحتاج الى تاويل نعم عدد ذلك من احكام الوضع مسامحة باعتبار انه
يلزم حكم منها وهو ما ذكره هذا الفاضل او ما يقرب منه وقد يطلق الرخصة على ذلك المعنى ايضا
فتامل فان قلت اذا اعتبر في الرخصة ان يكون على وجه التخفيف والرحمة فلا معنى لجعلها واجبة
او مندوبة بل الواجب هو مجرد تجويز الخلاف قلت لعل التخفيف والرحمة انما يوجب تجويز الخلاف
واما وجوبه او ندبه فلعله لمصالح اخر فتدبر ثم اعلم ان الرخصة والعزيمة قد تطلقان على معنى اخر
وهو ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز بالحكم الاصلي الكذ كالقصر في السفر والفطر
فيه على راي العامة والعزيمة ما خفف عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والفطر على راينا كذا
وقع الرخصة والعزيمة في كلام فقهائنا على هذا الاصطلاح فلا تغفل الفطر قال العلامة
في شرحه اه ويقرب من هذا ما ذكره العلامة الحلي في النهاية قال اختلف الناس في تكليف
بالمحال فذهب العدلية كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع
فذهب ابو الحسن الاشعري الى ان ذلك عدم وقوعه وكل ما هو اول الخ اي بعض ان جوازه الوقوع وقال المعظم

بعضهم انه ان كان لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه استحال التكليف
به وان كان لغيره جاز التكليف به واختاره الغزالي انتهى وكان هذا هو الحق كما يظهر من ملاحظة
دلائلهم وكلماتهم ويشهد به تتبع كتبهم ثم ان العلامتين لم يذكرا حال الممتنع العادي والكلام كما يفهم من
كلام العلامة الحلي ره ان كان مثل الممتنع الذاتي يعني ان المعتزلة كانوا يقولون بعدم جواز التكليف
به والاشاعرة بجوازه ولم يكن بينهم في ذلك الزمان القول بالتفصيل المذكور في المواقف فانهم قالوا
في هذه المسألة ثلثة عدم جواز التكليف بالمحال مطلقا وهو مذهب العدلية وجوازه مطلقا وهو مذهب اكثر
الاشاعرة وجواز التكليف بالمحال العادي دون الذاتي وهو ما ذكره الشيخ في المواقف واما نقل عن الغزالي
فيه عدم جواز التكليف بالمحال الذاتي موافق للعدلية وجوازه بالمحال الغيري موافق لجميع الامة فلا يتوهم ان
ما فصله مذهب ثالث بل غرضه توضيح الامر ولم يذكر حال المحال العادي فان كان جوز التكليف به ايضا فهو تابع
للعدلية هذا على ما يفهم من كلام الشيخ العلامة وجماعة اخرى لكن لا يخفى ان الظاهر من كلام العلامة الحلي
ره ان العدلية قائلون بامتناع التكليف بالمحال الغيري ايضا حيث جعل مذهب الغزالي مذهبا ثالثا
مقابلا لمذهب العدلية والاشاعرة والا لما كان فرق بين العدلية وبينه فيما ذكره وايضا قد نقل
حجة الغزالي على جواز التكليف بالمحال الغيري وابطلها وهو صريح في ان مذهبه ره امتناع التكليف به
ايضا ويمكن ان يكون منشأ هذا دعوى الاجماع الذي ذكره العلامة على جواز التكليف به والاحتمال لتوهم ان
مراده ره بالامتناع الغيري معنى اخر غير ما هو المشهور لان ما نقل من حجة الغزالي وما اجاب به عنه
صريح في ان مراده هو هذا المعنى لا غير والظاهر ان مراد العلامة من جواز التكليف بالمحال الغيري
هو جواز التكليف بما علم الله تعالى عدم وقوعه لان مثل هذا ممتنع بالغير على مذهبه ولا خلاف في جواز
التكليف به والا لم يقع التكليف بما لم يقع وهو تكليف بالكفر من الدين ومراد العلامة الحلي انه لا يجوز
التكليف بالمحال الغيري لكن اعتقد ان مثل هذا ليس محالا غيريا بل ممكن في نفس الامر ليس فيه شائبة
امتناع اصلا والا لزم الاجبار على زعمه والحاصل ان من المعلوم تحقق الاجماع على انه يصح التكليف

بما جواز التكليف بالممتنع الغيري ومراده جواز التكليف به في الجملة واما العلامة الحلي ره فهو قائل
بجواز التكليف بما ذكر لكن اعتقد انه ليس ممتنعا بالغير وانه لا يجوز التكليف بالممتنع بالغير
لا اشكال والحق ان الممتنع بالغير ان كان امتناعه ناشيا من المكلف وكان من جانبه يجوز
التكليف به وكل ما كلفنا به ولم نمتثل اختيارا من هذا القبيل اي انه صار ممتنعا بالغير لكن يكون
منشأه راجعا الينا ولا قبح في التكليف به وليس هذا اجبارا على ما حققه سابقا وان لم يكن كذلك
بل كان ممتنعا من خارج ولم يكن له قدرة عليه فهذا يمتنع التكليف به اذ لا فرق بينه وبين المحال
الذاتي فيما سنذكر من الدليل على عدم جواز التكليف به يدل على عدم جواز التكليف بهذا ايضا
وهذا هو موافق لما ذكره العلامة الحلي ره في المعنى لكن الخلاف في كون هذا ممتنعا بالغير ام لا ولا دخل
بهذه المسألة فهو ره حمل كلام من جوز التكليف بالمحال بالغير على انه يجوز التكليف بالممتنع بالغير عنده
اي بما صار ممتنعا من خارج لا من جهة المكلف اذ عنده ان هذا ليس ممتنعا وايضا لو كان مراده هذا فليس
ما ذكره مذهبا ثالثا بل هو مذهب العدلية بعينه مع انهم اعتقدوا انهم فرقة ثالثة كما يظهر من كلامهم
فلذلك ابطله فتامل ويعرض الكلام هيهنا اما انه لا يجوز التكليف بالمحال لا الذاتي ولا العادي او يجوز
بحثه عن الذاتي فقط ولم يتعرض للعادي فان في الثاني دليل لا يدل الا على عدم جواز التكليف
بالمحال الذاتي وايضا هو من الاشاعرة وانكاره جواز التكليف بالمحال وانكار نسبة ذلك الى الاشعري
في العادي ايضا بعيد ومكابرة جدا انكاره لما جوز التكليف بالمحال العادي وحمل ما نقل عن الاشعري
ايضا عليه يدفع الاول بانه بعيد جدا ان يكون قائلا بجواز التكليف بالمحال العادي ولم يتعرض له
هيهنا اصلا اذ ليس امرا لا يحتاج الى البيان كما لا يخفى وايضا سيذكره في المبادي ان الامكان المشروط
ان يكون ما يتأتى فعله عادة وقته وهذا يدل على انه يمتنع من التكليف بالمحال العادي ايضا الا ان
يكون على سبيل التنزل والمماشاة مع المعتزلة وايضا جعل منشأ نسبة القول بجواز التكليف بالمحال
الاشعري امرا اخر كما سيجيء وبالجملة شيء من الاحتمالين لا يخلو عن بعد والله اعلم والحق هو المذهب

العدلية لانا قد بينا ثبوت الحسن والقبح العقليين وان القبيح محال عليه تع وبعد ذلك نقول ان
التكليف بالمحال قبيح اذ لا شك انه لو كلف احد احدا بالجمع بين الضدين او بالطيران الى السماء او كلف
الاعمى بنقط حروف الكتاب لذمه العقلاء ونسبوه الى الظلم والسفه في العقل وهذا لا وجه له ولا معنى
للقبيح الا ذلك فيكون محالا عليه تع وهو المطلوب ثم ان المراد بعدم جواز التكليف بالمحال انه لا يجوز ان
يكون مطلوبه سبحانه ايجاد ذلك المحال وحصوله لكن يجوز ان يكلف به لمصالح مخصوصة كان يكلف
بجزاء لما فعل المكلف اذا كان قد فعل باختياره امرا اوجب كونه مكلفا بذلك ومستحقا له
على ما اشرنا اليه سابقا فتذكر وتامل واحفظ وايجاد القديم واعدامه لعله اراد القديم الذاتي
والا فايجاد القديم الزماني ليس محالا على ما ذهب اليه الحكماء والمتكلمون انهم لم يقولوا باستحالته
عن المختار والدليل الذي ذكروه على استحالته من المختار على تقدير صحته لا يدل الا على الاستحالة
في الجملة لا الاستحالة الذاتية وكذا انه كون عدم القديم الزماني محالا ذاتيا تامل والدليل الذي ذكره
على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على تقدير تماميته انما يدل على الامتناع في نفس الامر لا الذاتية بخصوصه
كل ذلك يظهر بالمراجعة والتامل الصحيح وكذا دليل الخصم كحديث ابي لهب لكن الدليل الاول الذي
ذكره الخصم في غير موقعه لانه لا يدل الا على جواز التكليف بالمحال الغيري ولا نزاع للمعتزلة في ذلك
وهذا وارد عليهم على تقرير المواقف ايضا بل هو بعينه الجواب الاول الذي ذكره الشيخ فتدبر
ثم لا يخفى ما في تقرير الدليل اذ لا يخفى ان بناء الاستدلال على توقف التكليف بالمحال على تصوره وتصور وقوعه
اي وجوده وثبوته وبيان ذلك يتوقف على اخذ ان التكليف هو استدعاء الحصول اي هو فرع
تصوره ووقوعه فبدون توسيط الاستدعاء لا يتم الكلام اذ لو قيل لو صح التكليف بالمحال لكان المستحيل
مطلوبا والتالي باطل لانه لا يتصور وقوعه وطلبه فرع تصور الوقوع كانت المقدمة الاخيرة غير بينة
ولا مبينة بخلاف كون استدعاء الحصول فرع تصور الوقوع والحاصل ان الطلب وان كان هو استدعاء
الحصول لكن كون الطلب فرع تصور الوقوع غير ظاهر بخلاف كون الاستدعاء فرعه والدليل لا يتم بدون

اخذ تلك المقدمة فلذلك تمسك باستدعاء الحصول فلا استدراك كما ابتغى تقرير الايراد وما
افاده بعض الفضلاء من انه لما كان غرض المستدل بيان استلزام التكليف بالمحال تصور وقوع المحال
لا تصور المحال مطلقا لابد له من بيان ان التكليف هو استدعاء الحصول والوقوع حتى يلزم تصور وقوع
المحال بالمعنى الذي سنبين ولو لم يكن التكليف طلب الحصول والوقوع لم يستلزم تصور المحال واقعا بهذا
في غاية البعد اذ لا يخفى ان المعنى الذي سيبينه لتصور وقوع المحال هو تصوره بعينه لا بوجه كما سنذكره ولا يخفى
انه لا تفاوت بين ان يدعى ان استدعاء حصول الشيء فرع تصوره بعينه او يدعى ان طلب الشيء
فرع تصوره بعينه وليس الثاني باخفى من الاول كما لا يخفى وعلى هذا حديث استدعاء الحصول مستدرك
اذ يكفي ان يقال لو صح التكليف بالمحال لكان مطلوبا والتالي باطل لان طلب الشيء فرع تصوره وقوعه اما
تصوره بعينه على ما حمله هذا الفاضل ولا يمكن تصور المحال بعينه لان ذاته يمتنع ثبوته فكيف يحصل في الذهن
نعم على ما ذكره المحشي معنى التصور الوقوع لم يكن مستدركا على ما ذكره الفاضل وتمام تحقيق ذلك في وجوه
فساده الشيخ لانه لو تصور اي وقوعه لتصور ذلك المستحيل يدل على ان ما لا يمكن اصل وجوده
هذا كذلك لكن الظاهر كون شيء كذلك فافهم فتصور انتساب الوجود اليه اراد بانتساب الوجود
النسبة التعليقية الموجودة في اوجد المحال وهي غير النسبة التقييدية التي وجود المحال كما لا يخفى ولو سلم
فنقول انه اعلم ان تصور المحال الموجود او وجود المحال يتصور على ثلثة اوجه احدها ان ينسب المعنى الموجود
اليه ويتصور هذا المفهوم التقييدي اي وجود المحال او كون المحال موجودا ولا شك ان هذا ليس بمحال
وثانيها ان يتصور المحال بعنوان انه موجود في الواقع اي يتصور المحال الموجود في نفس الامر بان يعتبر
ويفرض الشيء موجودا وهو لا انه في نفس الامر وهذا التصور ايضا ليس بمحال بل يتصور وثالثها تصور
محال موجود في نفس الامر اي يكون التصور محالا وموجودا في نفس الامر هذا والظاهر ان المحشي اراد بالمعنى
الذي حكم بكونه غير محال هو الثاني وبالذي حكم بكونه محالا الثالث وبما قررنا ظهر انه بعد التسليم يمكن ان يقال
لا يلزم تصور المحال الموجود الا على المعنى الاول وهو غير محال وبعد التنزل منه يتمسك بما ذكره المحشي

فتأمل وليس تصور الشيء على خلاف حقيقته هنا اذ المراد بتصور الشيء على خلاف حقيقته ان تصور
شيئا الخ ولا يكون المتصور في الواقع الخ فيلزم ان لا يتصور الخ فلا يجوز طلبه او ان يكون المتصور
محالا وغير الخ لانه لما كان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل اذ ليس المتصور الا الخ الا انه اعتبر لا ليس
وان اريد به المثل وذلك نعم ان تصور الشيء على خلاف حقيقته ولا محذور فيه فلم لا يكفي في الطلب فتدبر
وايضا اللازم منه على تقدير تمامه انه ان اراد ان اللازم منه عدم جواز تصور الخ متصفا بالوجود
ولكن لم لا يجوز ان يتصور بوجه اخر وهو يكفي في الطلب نعم ان العبارة لا تلائم يرد عليه ان المستدل
يدعي ان الطلب لا يمكن بدون تصور الشيء موجودا فبناء الايراد ان كان على منع كما يدل
عليه قوله هذا لك كاف في الطلب فهو بعينه الايراد الاول الذي ذكره مع ان السبب انما يقتضي
تصور ذلك الشيء وهذه الوجه واليه لا تصور الشيء بعنوان وجوده والفرق بينهما بان المراد في الاول
تصوره بكنه الحقيقة وبينها تصوره بوجه ما لا وقع له كما لا يخفى وان لم يكن بناؤه على منع ان
تصوره بوجه اخر لا بعنوان الوجود لا يكفي في الطلب وان اراد ان اللازم منها تقدير التسليم
ان لا يتصور هيئة الخ وحقيقته متصفة بالوجود لان حقيقته تمتنع من الوجود ولكن لم لا يجوز ان
يتصور بوجه ما وح يتصور متصفة بالوجود اذ تصوره بوجه ما لا ينافي تصوره موجودا وهذا يكفي
للطلب فيه ان الكلام المفروضة في المسألة هو علم المكلف بكونه الخ اذ لو لم يعلم فلا ريب في جواز
التكليف به وح نقول انه علم كونه الخ لا يمكن وجوده فلا يمكن تصوره موجودا سواء تصوره بالوجه
او بكنه الحقيقة فلا فرق بينهما انه واذا لم يكن تصوره موجودا فلا يمكن الطلب على زعم المستدل فتأمل
تحقيق ما ذكرنا ان الامتناع ليس لازما بينا بالمعنى الاخص فيجوز ان يتصور حقيقة الشيء ولا
يعلم كونه ممتنعا والطلب فلا بد من فرض العلم بكونه ممتنعا وح لا فرق بين تصوره بالكنه وبالوجه
فتأمل مثل تصور الاربعة التي هي فرد اي في الواقع فان كل ما هو في الواقع ليس باربعة
فلا يمكن ان يكون المتصور اربعة وفردا في الواقع وهذا لا ينافي انه اذا توهم الاربعة بدون

الزوجية كانت اربعة وان كان لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بدونها والحاصل ان المراد
الكش انه اذا تصور امر لم يكن في نفس الامر زوجا لم يكن المتصور اربعة ومراده انه اذا توهم منع
الزوجية من الاربعة وفرض ذلك لا يلزم ان لا يكون المتوهم اربعة والاضافات بينهما هو حق
لكن في تحقق الفرق الذي ذكره بين الذاتي واللازم الخارج اشكال لانه اذا توهم منع الاجزاء
الاربعة ايضا لا يلزم ان لا يكون الاربعة اربعة والحاصل انه لا يمكن ان يوجد الاربعة موجودة
في الخارج بدون اجزائها واما اذا توهمت بدونها فتكون اربعة لكن تصورت على خلاف ما هي عليه
فلا فرق بين الذاتي واللازم الخارج بهذا الوجه الا ان يكون مراده انه اذا تصورت الاربعة
في نفسها بدون الزوجية اي اعتبرت الاربعة من حيث هي بدون الزوجية فهي اربعة واما اذا اعتبر
ثلثة اجزاء من الاربعة فقط بدون الجزء الرابع فح لا يكون ذلك المتصور اربعة بل ثلثة وهو
بعيد فتأمل فيه بحث اما اولا فلانه لا يليق ان شارح الشرح اورد هذا الدفع بما ذكره فان قبل
من تصور اجتماع الضدين ذكر انه يتوجه في مقابله ولا يرد عليه الايراد الاول لظهور انه من المتخيل
الذي يكون وجوده محالا وكذا الثاني اذ ليس الغرض في هذا المقام الاستدلال بل دفع السؤال
اذ لا يخفى على المتأمل ان كلام شارح الشرح يدل على انه حمل ما ذكره المستدل من انه لا يمكن تصور
المتخيل مثبتا على ما ذكره الشيخ من انه يمكن تصوره بعينه محل جواب فان قيل على الطريقين اللذين ذكرهما
الشيخ لتصور المتخيل اذ لو لم يحمله عليه لكان يتعرض لتوجيه الاستدلال وايضا بين في دفع السؤال
ان المدعى هو امتناع تصور المتخيل على وجه كذا فلا يتوجه السؤال عليه كما فعل المحشي وهذا لا يخفى على من له
ذهن قويم وعلى هذا يتوجه على الايراد ان كما لا يخفى وبما قررنا ظهر ان ما افاده بعض الفضلاء من
ان هذين البحثين مشترك الورود بين تقرير المحشي لبيان الجواب وبين تقرير شارح الشرح
مدفوع بان شارح الشرح حمل الكش في اصل الطلب ان الخ يمتنع تصوره الا باعتبار من الاعتبارات
على ما علمت وح يتوجه عليه ان هذا انما هو في المتخيل الذي يكون وجوده محالا كما هو المدعى فيهما

وايضا اذا اعترفت بانه يمكن تصوره بوجه ما هو كاف للطلب على ما قرره المحشي فهو ادعى ان الخ يمتنع
تصوره على وجه الثبوت ولا بد في الطلب منه وكذا انه لو تم يتم في جميع المتخيلات فلا يرد الاول والايراد
الثاني في الغاية ليس في مقابله فلم يرد عليه ايراد اخر وهو ان ما ذكرت انما يدل على انه لا يمكن تصوره بكنهه على
وجه الثبوت فيجوز ان يتصور بوجه ما فيتصور مثبتا كما اورده المحشي سابقا ولا دخل له بهذا الايراد
ثم ذكر في دفع السؤال ثانيا ان ما ذكرت من تصور اجتماع الضدين يكون لانه لا يمكن تصوره بل انما
يتصور اجتماع المتقابلين ويحكم بنفيه عن الضدين وكذا انه في هذا المقام لا يتوجه عليه شيء من الايرادين
فتأمل باعتبار انه لا يوجد شيء اي بعنوان انه شيء لا يوجد شيء هو نقيضه وهذا نوع اعتبار له ولا
يخفى انه اذا كان الغرض هو انه لا يمكن تصوره بعينه بل باعتبار ما يكون تخصيص تصوره بالنحو المذكور من
عاد وجه له اذ يتصور بوجوه اخر ايضا الا ان يكون على سبيل التمثيل فتدبر واما ما قيل ان الكش
ان شارح الشرح حمل ما ذكره الكش قبل البيان على طريق الثانية الذي نقله عن الشيخ وما ذكره بعده على الاول
وح لا غلط لا يليق لم حمله على هذا الوجه حتى يكون في كلام الكش غلط وبما حمله على ما ذكره المحشي اذ على ما ذكره
المحشي ايضا يكون فيه غلط احد الوجهين بالاولى على الاعتراف بنفسه على ان ذكره الوجهين في المواقف
ما يحمل على حمل كلامه هنا كما لا يخفى ففي كلام الكش هنا نوع تشويش واضطراب تصدى بعض الفضلاء
لدفع الاضطراب وبيان الجواب على ما يزول عنه الارتياب فقال حاصله ان تصور المتخيل على وجهين
احدهما تصوره على وجه النفي بان تصور الخ بانه معدوم مستحيل وليس بواقع والثاني ما هو القصد
ليس بمستحيل كتصور اجتماع الضدين منفيا بمعنى انه يتصور نفي الاجتماع عن الضدين فهذا معنى
تصور اجتماع الضدين منفيا في نفسه لان مدخرة في نفسه عين مدخرة الرابطي كما ان وجوده في نفسه ليس
الا وجوده الرابطي كما هو شان سائر المعاني الغير وهذا لا يستلزم الا تصور الاجتماع المطلق وتصور
الضدين والحكم بنفيه عن الضدين وشيء من هذه التصورات غير ممتنع وهذا بالحقيقة ليس تصور
الخ بل لغيره حقيقة والاخر تصور الخ على وجه الثبوت ومعناه ان يتصور حقيقة بعينه الخ محصلا بان

يتحقق حقيقة الخ في العقل كتصور الضدين المجتمعين وهو معنى تصور اجتماع الضدين موجودا في نفسه
وهذا التصور هو الذي زعم المستدل انه ممتنع لانه تصور الشيء على خلاف هيئته اعني عدم وقوع تصوره
الخ ويتصور الخ مثبتا لا لانه المحشي الشيرازي في تقرير الدليل اي المركب التقييدي من هيئة الخ
والوجود فاورد عليه ما اورده والعجب انه قرر الجواب كما قررناه ولم يلتفت الى ان الخ لا يكون مطابقا
لتقرير الدليل الخ على ما فهمه لان بناء ما فهمه في الدليل على انه يمكن تصور هيئة الخ حقيقة لكن لا يمكن
تصور المركب التقييدي منه ومن الوجود في الواقع وبناء بيان الجواب على انه لا يمكن تصوره
حقيقة بل منفيا وهو ليس تصوره حقيقة بل تصوره باعتبار من الاعتبارات وهذا بعينه ما قال
في البيان فمدار الجواب على تخصيص التصور الذي يدعي في الدليل امتناعه بتصور هيئة الخ
محصلا حقيقة وليس المدعى هو امتناع تصور المتخيل مطلقا حتى على وجه النفي ايضا الذي ليس تصوره
حقيقة بل تصوره بوجه فما ذكره المعترض وهو امكان تصور الخ على وجه النفي لا يضر المستدل فما قبل
البيان وبعده كلام واحد مناط الفرق بين تصور الخ على وجه النفي في بحثي الثبوت والنفي لكن
بين في البيان طريق تصور اجتماع الضدين منفيا ومعناه انتهى كلامه رفع مقامه ثم فرع على ما افاد
ان ما قال شارح الشرح ان ما ذكره في البيان طريق تصور الخ على وجه النفي وما قبله طريق النفي
والكش خلط بينهما اذ ليس غرض الكش من تصور الخ منفيا الطريق الاخر المنقول من الشيخ بل غرضه
منه ما ذكره في البيان وعبر عنه بتصور الخ منفيا وكذا ما ذكره المحشي في توجيه ما قبل البيان اذ مدار
الجواب على الفرق بين تصور الخ منفيا وبينه مثبتا وان اللازم منهما تصوره منفيا بالمعنى الذي
ذكرنا وليس مناط الفرق بين تصور هيئة الخ من حيث هي وبين تصوره من حيث هي ثابت وكذا
ما ذكره اولا لعدم انطباق البيان على ما قبله لان بناء الامر في البيان هو ليس على ما اذا لم يتصور
اجتماع الضدين كما توهم بل بناؤه على ما اذا لم يتصور اجتماع الضدين مثبتا بل منفيا فقد بان
كيفية تصور اجتماع الضدين منفيا على ما قررنا سابقا فانطبق ما ذكره في البيان على ما سبق عليه

وكذا ما ذكره ثانيا لان الاجتماع كاد من المعاني التي ليس وجودها في نفسه الا وجوده الرابطي فمعنى ثبوت الاجتماع في نفسه هو ثبوت الاجتماع للضدين ولا معنى له غير ذلك فالمراد بالثبوت في الاول والاخر هو الثبوت في نفسه لكن لما كان ثبوت اجتماع الضدين في نفسه هو ثبوته للضدين صرح به الا فطران كلام الشيخ المحقق خال عن الاضطراب والتشويش وما ذكره المحشي في مقام توجيهه تكلف مستغنى عنه ونظر من تضاعيف الكلام انه لا يرد على الدليل بعد تقرير الجواب الصحيح المراد من الدليل الا الايراد الثالث الذي اورده المحشي الشيرازي عليه واشار اليه بقوله ولا يرد عليه الايراد الاول لان المبنيان على ان الكل المركب الحملي التقييدي هذا هو ملخص كلامه وفيه بحث اما اولا فلان حاصل الجواب على هذا التوجيه ان المدعى هو ان تصور المستحيل بهيئته مستحيل باعتبار من الاعتبارات وفيما ذكره السائل تصور باعتبار ولا يخفى انه ح لا دخل له في مقام صدق النفي والاثبات اصلا اذ ليس معنى التصور حقيقا هو التصور بالكنه وسلبيا التصور بالوجه وهو ظ وليس ايضا التصور حقيقا مستلزما للتصور بالكنه اذ يمكن ان يتصور اجتماع الضدين مثلا باعتبار انه معنى مغاير لارتفاعهما وهذا النوع اعتبار له او يتصور اجتماع الضدين على طريق المشتبه عنه غير حكم عليه وليس ايضا التصور سلبيا لا يتصور الا بالوجه اذ يحتمل ان يتصور الحج بالمهية ويحكم عليه بكونه معدوما فالتعبير عن التصور بالمهية وبالوجه بالتصور حقيقا وسلبيا والقول بان تصور الحج ح لا سلبيا فالا وجه واما ثانيا فلان كون اجتماع النقيضين مثلا ثبوته في نفسه عين ثبوته الرابطي وكذا عدمه في نفسه عين عدمه الرابطي فاسد وان زعم قوم ضرورة التغاير بينهما مع ما تلازمان هذا ولا يتوهم ان هذا التلازم يكفي لتوجيه الكلام لان ثبوته الرابطي في نفس الامر ملزوم لثبوته في نفسه فيرد عدمه لعدمه واما التصور وسلبيا اي بالنفي الرابطي فلا يستلزم لتصوره سلبيا بالنفي في نفسه ولا عدم تصوره حقيقا بالثبوت في نفسه فلا يكفي لتوجيه الكلام فافهم واما ثالثا فلانه لا يرد على الدليل على هذا التقرير انه لو تم انما يدل على انه لا يمكن ان يتحقق فرد من الحج بهيئته في الذهن لان ذاته

ايا من ثبوته ولا يدل على انه لا يمكن تصور مفهوم المستحيل كمفهوم اجتماع النقيضين مثلا فلم لا يجوز ان يتصور مفهوم اجتماع النقيضين مثلا ويطلب افراده واما رابعا فلانه يرد عليه ما اورده المحشي اولا على شارح الشرح من ان هذا انما يتم في المستحيل مطلقا في الخارج فقط كما هو المدعى هنا اذ المستحيل الخارجي مما لا يابى ذاته عن ثبوته في الذهن فلم لا يجوز ان يتصور بحقيقته واما خامسا فلانه على هذا التقرير للدليل يكون توسيط استدعاء الحصول مستدركا مع انه اعتقد انه لا بد كما سبق مفصلا منذكر واما سادسا فلانه على هذا التقرير لا يمكن توجيه سؤال الثالث يتوجه في مقابلة الدليل ويكون مغايرا للسؤال الاول وينطبق عليه الاجوبة كما لا يخفى بل سيجيء تمام تحقيق ذلك انشاء الله تعالى واما سابعا فلان حاصل ما ذكره المحشي في توجيه الجوابين هو ان المدعى انه لا يجوز تصور المستحيل شيئا وهيهنا التصور اصل المستحيل بل التصور الاجتماع المطلق ونفي عن الضدين والاجتماع المطلق ليس بمستحيل فلا يناقض ما ادعينا من انه لا يمكن تصور المستحيل شيئا اذ لم يتصور فيه المستحيل اصلا فضلا عن تصوره مثبتا وذلك ان كلا منهما سواء مطابق لتقرير الدليل فما ذكره من العجب عجيب وبما قررنا ظهر حال ما ذكره في التعريفات والعجب انه حمل كلام شارح الشرح على ما هو ابعد من تطبيق ما قبل البيان على طريق النفي بما بعده على طريق الثبت ولم يشترط انه ح يندفع الايراد الرابع للمحشي كما ذكرنا مع شدة اهتمامه بدفع ايراداته وتطويل القول فيه فافهم ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا في دفع الايراد الثالث للمحشي هناك لا يتمشى هيهنا اذ المستدل على ما ذكره يدعي انه لا يمكن تصور الحج بهيئته بناء على ما ذكرنا انه يرد عليه انه يمكن تصوره بوجه ما وهو كاف في المطلوب فما ذكره من ورود الايراد الثالث هيهنا صحيح لكن لا يرد عليه هناك كما علمت فتامل وحاصله ان المتنازع فيه ايضا هذا وان كان حمل كلام المصنف والشرح عليه لا يخلو من بعد لكن الجواب الحق ينبغي ان يحمل عليه لانه اذ فرض السؤال فيما كان ثبوته في الذهن ايضا ممتنعا كاجتماع الضدين مثلا كيف يجري هذا الجواب اما اولا فلانه لا يمكن فرض السؤال فيه اذ يلزم فيه فرض التناقضين اذ فرض كون ثبوته في الذهن ح واستدل على ثبوته في الذهن ذلك لانه

مغالطة واما ثانيا فلانه يجاب ح بان المستحيل على هذا يكون هو الفرد ولم يتصور والثابت هو المفهوم وهو غير مستحيل او يقال ان الثبوت الذهني على نحوين على ما حققه السيد الشريف في بعض حواشيه في المستحيل انما هو ثبوت اجتماع النقيضين مثلا على احد النحوين الذي يشبه الوجود الخارجي في كونه منشأ للاثار وهو ثبوته بهذا النحو غير متصور اذ لم يكن له ثبوت بهذا النحو والمتصور انما هو ثبوته على النحو الاخر وهو بهذا النحو غير مستحيل فتامل وقال شارح الشرح ان الجواب الاول معارضة ولا توجيه له الا اذا جعل السؤال دليلا للمخالف وبالجملة فحاصله ان المستحيل هو الخارجي ليس هو الذهني لانه الحاصل في العقل فليس المستحيل هو المتصور فان قيل عدم الحصول في الذهن لا يوجب عدم التصور هو الذي حصل في العقل صورته لا هو نفسه قلنا انما يكون ذلك فيما يكون له صورة والمستحيل ليس كذلك وفيه نظر انتهى كلامه ووجه نظره ان المستحيل لا يكون له صورة ومهية خارجية ولا ينافيه ان يكون له صورة في العقل ثم لا يخفى ان المعارضة متوجهة سواء جعل السؤال دليلا للمخالف او جعل معارضة على ما ذكره شارح الشرح وتبعه المحشي لانه لا يكون دليلا على ان المستحيل ثابت في الذهن فيتوجه في مقابلة الاستدلال على انه غير ثابت فيه فقوله ولا توجيه له الا الى آخره ظ وايضا لا يخفى ان بناء هذا الجواب على هذا التقرير على مغايرة المهية الذهنية والخارجية اذ لو كان واحدا يلزم ان يكون الخارجي ايضا متصورا هذا وبما قررنا ظهر ان ما افاده بعض الفضلاء في تقرير هذا الجواب بعد جعل الاجوبة الثلثة مبنية على القول بمغايرة المهية الذهنية والخارجية بالذات كما هو راي البعض من ان لنقتضي معارضتكم ان المهية الذهنية غير مستحيلة لثبوتها في الذهن فالثابت في الذهن لا يكون مستحيلا والمهية الخارجية هو المستحيل غير ثابت في الذهن فلا يكون المستحيل ثابتا في الذهن فالمستحيل غير ثابت والثابت غير مستحيل انتهى قريب جدا مما ذكره شارح الشرح ويرد عليه ايضا نظير ما يرد على المذكور في شرح الشرح لانا لا نم ان الحج غير ثابتة في الذهن اذ الثابت في الذهن اعم من ان يكون ثبوته بنفسه او بصورته وبينهما تحقيق الشيء والجواب فيه نظر فتامل لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية يمكن ان يكون

مراده ان الحكم ليس على المفهوم بل على الفرد كما اشير به قوله بل على ذات الممتنع وهو غير ثابت في الذهن بل الثابت في الذهن انما هو المفهوم فلا يلزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع وح يندفع ما اورده المحشي كما لا يخفى اللهم الا ان يجعل ح تغيير المعنى ان اللازم في الطلب هو تصور ثبوته الخارجي وهيهنا لم يحصل ذلك لان حكم الذهن على الخارج يستدعي تصور ثبوته الخارجي وهيهنا ليس الحكم على الخارج لانه يلزم تصوره الامر على خلاف حقيقته فيكون على الذهني فلا يستدعي الا تصور الثبوت الذهني وهو لا يكفي في الطلب على ما قيل ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف والصواب ان يق اولا ليت شعري انه اذا لم يصح الحكم على الحج بالامتناع الخارجي اي لا يمكن ان هذا الحكم مع قطع النظر عن كونه صادقا او كاذبا بالكلية ونقول ان اجتماع النقيضين مثلا ثبوته في الخارج ممتنع وهذا العجب نعم لو قيل انه لا يصدق هذا الحكم على انه اذا لم يكن للمستحيل ثبوت في الخارج لم يثبت له الامتناع الخارجي لان ثبوت شيء لشيء في طرف يستلزم ثبوت المثبت له فيه وان لم يكن فرعا اذا لم يكن الحكم صادقا لم يثبت ثبوت المستحيل كما ذكره السائل فكان له وجه لكن يرد عليه ان الحكم بثبوت الامتناع الخارجي للمستحيل لما ليس ظرف الثبوت فيه هو الخارج بل الذهن فصح ح فيقتضي الا الثبوت الذهني للمستحيل فبطل استدلالكم ونحن نعلم صحة الحكم الثبوتي على المستحيل بالامتناع فيكون الفرض المحال كما قال البيه فصح اشد الاستدلال فافهم وقال بعض الفضلاء ان خلاصة الثالث انه على ما ذكرتم من ان الذهني يمكن ثابت له لا يكون الحكم بالاستحالة عليه فكان الحكم بالاستحالة والامتناع على الامر الخارجي فلا يكفي في صدق هذا الحكم ثبوت المهية الذهنية لان حكم الذهن على الخارج يستدعي ثبوت المهية الخارجية للمستحيل لانه هو الحكم المحكوم عليه وقد ذكرنا ان ثبوت المهية الخارجية ممتنع للذهن لان تصور الامور على خلاف حقيقته فثبوت المهية الذهنية للمستحيل لا يكفيكم في صدق الحكم على المستحيل فلا يثبت مطلوبكم من ثبوت الحج فاذا لم يتم معارضتكم فلا انتهى ويمكن ان يق يرد عليه ايضا انا نعلم قطعا صدق الحكم الثبوتي على المستحيل بانه معدوم في الخارج مثلا فيبطل ما ذكرتم وثبت ما ذكرنا فتامل ثم قال رده والكل ضعيف لان التحقيق ان الحكم

بعضها حاصلة في الذهن الماهية الذهنية عين الخارجية وان ثبوت الذهني لا ينافي الامتناع الخارجي
وان المحكوم عليه بالاستحالة هي الماهية لكن الاستحالة عبارة عن امتناع الوجود الخارجي فالجواب اللائق
لتقرير الدليل ان تصور الثبوت الذهني للمستحيل لا يكفي في التكليف لان التكليف بالشيء عبارة عن
استدعاء وجوده في الخارج فلا بد من تصور الخارجي فكأن المعترض يقول ذلك كاف في الطلب على الجواب
على النهج المذكور في الشرح وان لم يكن على هذا الجواب كما فعله المحشي الشيرازي الا انه لا بد له قول الشارح كون
الخارجي مستحيلا بطريق التفريع واللزوم جاز مشعرا بان كون الخارجي مستحيلا بنفسه يلزم من معارضة النص
حال الجواب عليه او لا فتأمل فان الكلام على كل من التقادير لا يخلو عن قصور وتشويش ولا يذهب عليك
ان حاصل الدليل على ما قرره هذا الفاضل هو انه لا يمكن تصور المستحيل بوجه لان ماهيته تنافي وجوده وكيف يوجد
في الذهن على ما عرفت فظهر انه لا يتوجه عليه السؤال الذي على الوجه الذي حمل المحشي اذ كون الحكم عليه تصور
ثبوته الذهني ليس في مقابلة حتى لو هو مقابل الدليل على التقرير الذي ذكره المحشي الذي بناء على استحالة تصور ثبوت
الحكم كما لا يخفى ويمكن ان يوجه السؤال بوجه آخر بان يقال ان الحكم يحصل بجهة في الذهن لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي
بانه معدوم مثلا وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه فيلزم ان ماهية الحكم ثبوت واذ ليس في الخارج فهو في
الذهن فثبت ان ماهية الحكم ثابتة في الذهن فيناقض ما ذكرتم وهذا التوجيه حسن لا تكلف فيه ويتجه
السؤال في مقابلة الدليل على تقرير هذا الفاضل لكن لا يخفى ان ما ذكره من الجواب الملائم لا يكون في مقابلة
[illegible] انما ينطبق على تقرير الدليل والسؤال على ما اورده المحشي فكأن هذا الفاضل غفل عما ذكره في تقرير
الدليل بالكلية هذا وانت خبير بان تقرير السؤال على هذا الوجه الاخير قوي لا يندفع الا بان يقال انه لا
يمكن الحكم الثبوتي على المستحيل وان الحكم عليه بالامتناع وامثاله يرجع الى احكام سلبية كما اشير فيه فتدبر
واما الاول فبان يقال ان المراد بالاصل ان عدم القدرة قبل زمان الفعل لا يستلزم كونه غير مقدور
الخ حتى يكون التكليف به تكليفا بالمحال وانما يلزم ذلك لو لم يكن القدرة حال الفعل ولم يقل به احد كيف
ينبغي ان يقدم ههنا ما سيجيء ان القدرة ههنا سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى   فالتكليف لا يتعلق الا

به الا انه

به الا انه معنى تعلق التكليف بالكسب انه اذ لا معنى للكسب الا ان ارادة العبد مقارنة للفعل
وليست مؤثرة فيه وتأثير تلك الارادة ليست بقدرة العبد بل مخلوقة من جانب الله تعالى فلا معنى لتكليف
العبد بالكسب فتأمل   الشرح وهو ح غير مكلف به بل الحق كما ذهب اليه الاشعري بقاء التكليف حال
الفعل ايضا وسيجيء تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى   الشرح وان امتنع لغيره كذلك بما عرفته سابقا انه
ليس ممتنعا بالغير ايضا على ما لا يجوز التكليف به اذ ليس علمه تعالى سببا لامتناعه بل امتناعه انما نشأ من
جانب المكلف وعلمه تابع له ولا تأثير في التكليف به ح هذا وعلم بهذا ان قول الشارح وان امتنع لغيره
[illegible] علم او لا يوافق التحقيق فتأمل   وانت خبير بان مجرد كون الله اخبر بذلك بان يقال ان
الله بعدم الشيء يستلزم عدم الشيء اذ لو وقع منه يلزم ان يكون بخلاف علمه تعالى بخلاف الواقع
ويرجع عليه ولا حاجة بعدم الى توسيط العلم الخ هذا غاية توجيه كلامه وفيه تأمل اذ يرد على هذا الامر التشكيك
بانه لا يخالف بالتم بما يخالف نفس الامر مع توسيط العلم لا حاجة اليه فهذا لا يوجب استدراكا والله
لا اشعار في كلام شارح الشرح بذلك فتأمل   اقول لا يخفى ما فيه الاوضح في الايراد عليه ان يقال انه
بدون توسيط العلم لا يمكن اثبات استلزام اخبار الله لعدم الشيء ايضا اذ يجوز ان يعقل عنه وعدم صدق
بعدم الشيء ومراد المحشي ايضا هو هذا الا ان في تقريره قلوبا وزيادة لا يحتاج اليه فافهم   بيان
الاستلزام الخ ويرد عليه انه يعرض من عدم الله بالتكذيب لان صدوره حينئذ يتضمن التكذيب كما افاده بعض الفضلاء
اقول يمكن ان يجاب عنه ويقرب من هذا ان يقال انه فلا ان المراد بما جاء به مضمون انه لا يؤمنون
بشيء مما جاء به النبي صلعم من حيث انه جاء به النبي ح فنقول انه مكلف بالتم بعدم التم من حيث انه
جاء به النبي صلعم على ان يكون من حيث قيد الاشعر بهم معا انه هو مكلف بالتم بجميع ما جاء به من حيث
انه جاء به وهذا من جملته وهو مستلزم لعدم التم من حيث انه جاء به النبي فيلزم الخ واجاب بعض الفضلاء
عن الشبهة على هذا التقرير بانا لا نسلم ان ابا جهل مكلف بالتم بهذا الخبر من حيث انه جاء به النبي فان
هذا التكليف تكليف مترتب على عدم ايمانه مثل التكليف بالجزية والاسلام فانه قيل له انه قيل لمن لم

يؤمن لما ابو من فاعط الجزية من حيث انه جاء به النبي كيف والاتيان بها من حيثية تستلزم الاقرار
بالنبوة وح لا يلزم عليه الجزية فكذا ههنا التكليف بالتم بعدم التصور يترتب على عدم تصديقه بالنبوة
وح ليس تكليفه تكليفا به من حيث انه جاء به النبي كيف والصدق به من هذه الحيثية لم يكن عليه ايضا
التكليف وضعفه ظاهر اذ ان التكليف بهذا التم تكليف به من حيث انه جاء به النبي كيف ليس
طريق الوجوب هذا التم والفرق بينه وبين الجزية واضح وايضا على هذا يجب القول بكونه غير مكلف
بالتم المذكور اذ ما ثبت انما هو تكليفه بجميع ما جاء به النبي من حيث انه جاء به واذا لم يكن في ذلك
الجملة ولا دليل من خارج يدل على تكليفه به يلزم القول بعدم كونه مكلفا به اصلا وهذا انه خلاف صريح
كان التزامه مشكل جدا وكان قوله هذا الفاضل فتأمل فيه ذيل ما نقلنا اشارة لما ذكرنا من الوجهين
او احدهما فتأمل   مستلزم لعدم التم اي عدم الايمان فهذا التقرير يلزم التكليف بالايمان
وعدم الايمان فيلزم التكليف بالنقيضين في التقرير السابق لزم التكليف بالمستلزم نقيضه فلا تغفل
واقول يكون التقرير الدليل ح الفرق بينه وبين سابقه انه هناك يجعل بين استلزام التم
لعدم الايمان لعدم الايمان ان قال فهو مكلف باللازم ايضا فيلزم التكليف بالنقيضين الايمان وعدمه
وههنا حذف هذه المقدمة وقال فهو مكلف بالايمان وبما يستلزم عدم الايمان فيلزم التكليف بالشيء
وبما يستلزم نقيضه فتدبر واعلم ان الحق في الجواب بعد تسليم تمامية تلك المقدمات ان التكليف بالح
الذي نشأ من جانب المكلف لان عدم ايمانه سبب للتكليف لمن لم يكن مكلفا بهذا التم وقد عرفت
انه لا محذور في التكليف بالح اذا كان المكلف بتحقيقه وافعال الامر على نفسه فتذكر فان كان مراد
الخصم ايضا هو هذا فنعم الوفاق والا فالامر كما ترى فتأمل   وهذا الخبر ليس [illegible] بل تمسك
المستدل بقوله قل يا ايها الكافرون لا يتجه هذا الجواب اذ قد وقع فيه الامر بالتبليغ وقد اخبر فيه على انهم
بانهم لم يعبدوا الله قط لا في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال على ما هو الكاس سوق الآية وذكره
المفسرون ولا شك ان المراد بالعبادة ههنا هو الايمان لا خصوص العبادات بالمعنى المصطلح فقد كلف

بالايمان

بالايمان وبالتم بعدم الايمان وهو ح بخو ما ذكر من التقريرات فالحق في الجواب ما ذكرناه فتذكر
تأمل فيه لان التزام سقوط التكليف عن ابي جهل واضرابه مشكل جدا بل لا يبعد ان يعد من الضروريات
من الدين في خلافه فتأمل   الشرح واخباره لرسوله كاخباره لنوح قال في المواقف والتشبيه
لاخبار نوح لانه صريح بان الاخبار له لا لقومه اذ قال لقومه اذ قال لن يؤمن من قومك الا من قد
الواجب ان يقال لن تؤمنوا ونحوه انتهى ويقرب من هذا ما في شرح الشرح وما افاده بعض الفضلاء ايضا
وانت خبير بان قوله وانذرهم ايضا خطاب صريح الى النبي صلعم نعم يمكن ان يقال قوله واوحي الى نوح وقوله
فلا تبتئس بما كانوا يفعلون وما يتلوه ربما يقوي كون المقصود اخبار النوح دون المخاطبة معهم وغير قصده
اخبار القوم ثم فاراد التشبيه كان بهذا الاعتبار هذا واما في شرح العلامة من ان التشبيه ليعلم ان اخبار
نوح مع كونه مؤكدا بلفظ لن اذا لم يخرج الكل من امكانه فاخبار الرسول صلعم لكونه غير مؤكد اولى بان
لا يخرج عنه فكان بينه فافهم   لان فائدة الابتلاء وهذا وان اشتهر بينهم لكن ما يقبل الله اذ يجوز ان
يكون فائدته في بعض المواضع امرا آخر كاتمام الحجة مثلا لا نرى ان الابتلاء والذي جعلوه فائدة الامر
انما هو الابتلاء في التكاليف لا يخفى للمكلف محذور والا فهو بجاز عالم باسرار الامور لا يحتاج الى الابتلاء
نعم مع اخبارهم بذلك يجوز ان يكلفوا لما سبق لهم في الحجة ولا يمكنهم ان يقولوا انا لا نستحق
العقاب اذ لو كلفنا به لامتثلناه فتأمل وقال في شرح الشرح ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا سواء
ورد الاخبار بانهم لا يؤمنون او لم يرد كذا ان اورد ولم يسمعوه او سمعوه ولم يصدقوا به او
صدقوا وعلموا ان الفعل يمتنع منهم البتة لسقط تكليفهم بذلك بالاتفاق على ما يحكى ولا يلزم من
هذا عدم تكليفهم بالايمان على تقدير سماع الآية الدالة على انهم لا يؤمنون لانهم لا يصدقونها ولا يحصل
لهم العلم بمضمونها والا لزم كذب الاخبار بانهم لا يؤمنون انتهى وفيه بحث لانهم اذ سمعوا ايضا
الخبر من النبي صلعم لزم على معتقدهم من فائدة التكليف الابتلاء سقوط التكليف وان لم يصدقوا لانهم
يقولون لا يخلو الا ان يكون صادقا او كاذبا فعلى الاول يمتنع منهم الفعل فيستحيل منهم العزم وعلى الثاني

فلا يجب شيئا بعده فيمتنع الجزم على امتثال التكليفات فلا فرق بعد السماع بين الكفر وعدمه نعم اذا
سمع الاخبار من غير النبي صلى الله عليه وسلم حتى يحتمل كذبه واحتمل ان عليه لا يسقط التكليف ولكنه لذلك قال الش
بعد علمه باخباره فالمعتبر هو العلم بالاخبار لا التصديق فتدبر الاظهر في تحرير المسألة اولا ان ما كان مقيدا
بشرطية التكليف حصول بلا خلاف فالاولى ان يصرح بخروجه من موضع هذه المسألة لان النزاع
انما هو وقع فيه قال بعض الفضلاء ان منشأ الخلاف اشتباه زمان عدم الشرط باشتراط عدمه ثم قال
وانما قيد بالشرعي مع ان التوهم الذي مناط الخلاف مشترك بين الشرعي والعقلي لانه لما كان
الشرط الشرعي الذي كلامهم فيه وهو الايمان مكلفا به شرعا براسه مع قطع النظر عن كونه مقدمة للمشروط
فلا يلزم من عدم التكليف بالمشروط في حال عدم الشرط الشرعي امكان خلاص المكلف من التكليف
بدون الامتثال المطلق بان لا يفعل الشرط حتى يجب عليه المشروط لا يجب عليه الاتيان بالشرط الشرعي
راسا واذا اتى به وجب عليه المشروط بخلاف الشرط العقلي فانه لا يجب عليه الاتيان به الا لكونه
مقدمة للواجب فاذا فرضنا انه لم يجب المشروط الا مع وجود هذا الشرط فمع عدمه لم يكن مقدمة
للواجب ايضا فلم يجب على المكلف شيء اصلا لا الشرط ولا المشروط ولزومه قبيح جدا ولذلك لم يقع
الخلاف فيه فتامل وانت خبير بانه لو كان الشرط الشرعي كما صرح به الش لا يستقيم ما ذكره اذ ما ذكره
متجها لكنه ليس كذلك بل الكلام في مطلق الشرط الشرعي كما صرح به الش ويح لا يستقيم ما ذكره اذ ما ذكره
في الشرط العقلي جار في كثير من الشروط الشرعية التي لم يتخلف بها عليه وهم لا يتفطنوا لذلك
يمكنهم ذلك الحكم في جميع الشروط الشرعية بل يجب عليهم الاقتصار على الايمان وامثاله اذ لا يجري
ما ذكر الا فيه كما يشير اليه كلام هذا الفاضل ايضا حيث قال لما كان الشرط الشرعي الذي كلامهم فيه
فتامل وقال شارح الشرح الذي يلوح من اصول الحنفية ان نزاعهم ليس الا في تكليف الكفار
بالفروع دون مثل وجوب الصلوة على المحدث ولا يخفى ان دليلهم انما يدل على الاعم لا ينطبق الا على الخصوص
فالظاهر ان مرادهم هو ذلك ويح ليس في عبارتهم ذلك الشناعة فافهم فلا يتوجه ان يقال في الاوامر

ہذا

هذا ايراد على ما ذكروا ان من جزئيات المسألة تكليف الكافر بالفروع مع انتفاء الشرط الشرعي وهو الايمان
فاورد عليه ان شرطية الايمان في الاوامر دون النواهي ووجه الدفع انه خص المسألة بالافعال فاذا
كان تكليف الكافر من جزئياتها يلزم كون الايمان شرطا للافعال المامور بها ولا يلزم كونه شرطا في امتثال
النواهي ايضا حتى يحكم بانه لا معنى له فافهم للفعل المنهي عنه العبارة لا يخلو عن قصور والمراد واضح
لان الانتهاء يمكن مع الكفر فيه ان الانتهاء مع الكفران كان ممتثلا فلا يكون الايمان شرطا في النواهي
فلا حاجة الى تقييد المسألة بالافعال بل يكفي تقييدها بانه بل يصح التكليف بشيء مع عدم حصول الشرط الشرعي
له وان لم يكن ممتثلا فلا يكون الانتهاء بزعم المستدل كما ذكره في الافعال فلا يصح التكليف بالنواهي ايضا مع
الكفر هذا التقرير ليس على ما ينبغي قال بعض الفضلاء ان مراد المص والش ان الجواز في خصوص تكليف
الكافر قطعي والوقوع ظني فقط وليس المراد الجواز والوقوع في اصل المسألة حتى يقال انه كلاهما قطعيان قطعية
الجواز في اصل دليلها انه لو لم يجز في هذه المادة لكان لفقدان الشرط لكن التكليف في امثاله واقع مع
فقدان الشرط مثل المحدث وغيره فجاز قطعا وعدم مانعية الفقدان يجوز التكليف في هذه المادة ايضا قبول
الدليل في هذه المادة على مجرد الجواز دون الوقوع واما ظهور الوقوع فلقوله تع ومن يفعل الخ فانطبق الشرح
على المتن وانقح المقام بلا قصور والعجب من المحشي انه كيف وقع منهم الغفلة عن فرض المسألة في هذه
الجزئية وانه على ما قالوا كيف يكون الدليل على خصوص المسألة وانت خبير بان هذا التوجيه ابطل الاسم عن بعد
ومع ذلك يرد على ما استدل به على الجواز قطعا في هذه المادة انه لا يتم انه لو لم يكن جائزا في هذه المادة لكان
لان التكليف مع فقدان الشرط غير جائز مطلقا اذ يجوز ان يكون خصوص هذا الشرط مما لا يجوز التكليف
بمشروطه مع فقدانه الا يرى ان الدليل الشاذ لهم انما يجري في خصوص هذه المادة ثم انما يدل على
ان فقدان الشرط من حيث هو لا يوجب عدم جواز التكليف بمشروطه وهو بعينه الجواز في اصل المسألة
لا خصوص المادة فافهم وما ذكره من العجب امره اهون لكن الحق ان كلام المص والش فيهما شوش جدا
وشيء من التوجيهات لم يصف عن كدر فتدبر وقولهم لو كلف بها لصحت الخ فيه كلام حتى فانظر

اقول قول المص في تحرير المسألة الخ الحق ان ليس مراد شارح الشرح انه لا يمكن حمل كلام المص
على التفصيل في اصل المسألة كيف ولا ريب في ظهوره في ذلك بل مراده انه يمكن توجيه كلامه بان مراده
من عدم الاشتراط في صدر المسألة ليس خصوص الجواز بل ما يشمل الوقوع ودليله بل على تحقيق الوقوع
فلا ضير ان حمل على الوقوع والجواز والمراد بقوله الحق الوقوع الوقوع في خصوص المادة ولم يتعرض لدليل
الجواز في خصوص المادة بل لما ليس القطعية او الظهور الخ ولا شك انه يمكن حمل كلام المص على هذا فلا
ايراد عليه فتامل وبما قررنا ظهر فساد ما افاده بعض الفضلاء من ان توجيه شارح الشرح مخالف للشرح
كلام المتن من قوله الوقوع ومن يفعل الخ وغيره انه لا مخالفة كما عرفت ليس شرطا شرعيا لان وجوب
رعاية الترتيب في حروف لفظ الله لغوي لا شرعي نعم لو قال ولا همزة اكبر قبل لام الله صح لان وجوب الترتيب
في كلمتي التكبير شرعي كذا في شرح العلامة والمعترض عليه في بعض نسخ الشروح بانه ليس لغويا بل شرعي اذ الشرع
اوجب الترتيب الواقع في اصطلاح اللغة انتهى والظ انه بالشرط العقلي اشبه لانه اوجب الشارع لفظ
الله وهو ما يتوقف عقلا على كون الهمزة مقدمة على اللام هذا اذ الظ انه ليس الواجب الا خصوص لفظ الله
ولم يتعلق وجوب بخصوص جزء جزء منها كما هو الظ واما لو قلنا بتعلق الوجوب به فلا يبعد دعوى كونه شرطا
شرعيا فتامل في الحاشية لا ينافي ان يكون تقدم بعض الخ وذلك لان هذا التقدم امر غير الجزء بل
هي منتزعة منه فلا يلزم من جزئيتها جزئيته هذا والظ انه ليس مراد المص والش ان التقدم والمعية
شرط بل مراده ان الهمزة شرط اللام شرعا بحيث لو لم يات بها اولا لم يصح الاتيان به شرعا ولا يخفى
انه يح لا مجال للمناقشة الثانية اصلا اذ الهمزة انما هي جزء الجملة لا جزء اللام والكلام فيه نعم يمكن منع كون
اللام واجبا بخصوصه بل الواجب هو مجموع لفظ الله كما عرفت فتدبر الش لو كلف الكافر بالفروع الخ قال
بعض الفضلاء هذا ايضا دليل من المخالفين على امتناع هذا التكليف لا على عدم الوقوع كما زعم شارح
الشرح وتقريره انه لو كلف للزم الصحة والتالي باطل فالمقدم اي وقوع التكليف مثله في الاستحالة
وهو المط انتهى ولا يخفى ان كلام الش عن هذا التوجيه لانه لم يدع الاستحالة قطعا بالاتفاق لاستحالة

نیج

ويح لا يلزم الا انتفاء التكليف لا عدم جوازه رأسا نعم يمكن توجيه كلام المتن باثبات امتناع الشيء
بان يق ان الصحة من الكافر على تقدير كون الاسلام شرطا شرعيا كما هو المفروض في المسألة مستحيل اذ يق
ان الصحة هي موافقة امر الشارع من حيث امره ويلزم كون الاتيان به لكونه ما امره الشارع وهو
مستحيل من الكافر المنكر له فتامل يمكن ان يق معنى الاية الخ ذكر بعض الفضلاء ان قوله تع ولم نك
نطعم المسكين ينفي هذه الاية لانه لو حمل على هذا المعنى يلزم التكرار كما لو حمل على انه لم نكن من المسكين بعد
حمل المصلين على المسلمين على ما ذكره الش وان حمل على ظاهره فلا شيء يح اذ يكفي في الالزام ولا يخفى
انه لو حمل على هذا المعنى ليس فيه تكرار غير لازم بل يكون مستعدا حيث الخلاف لو حمل على المسلين بناء على ما ذكره
الش اذ فيه تكرار مستقبح كما يشهد به الذوق السليم نعم يرد على هذا التاويل وعلى ما ذكره الش من الحمل
على المسلمين انه لا ريب في انهما خلاف ظ الاية وظاهرها لا يدل على مطلوبنا وهو كاف لمن اراد نفي الاقرار
الوقوع كما افاده هذا الفاضل فتامل ويجاب بان المتبادر الخ فيه تامل بل الظاهر منها الاخرة الصلوة
وما كان فعلها بحيث صار جعل الانسان نفسه غير صالح لها سببا للسلوك الى السقر ولا يدل ذلك على
وجوبها مع عدم صلاحيته الخ فافهم وانما لم يوجه الش بذلك لانه يمكن جعل قول الش تنبيها اشارة
الى هذا الخ بان يق ان نفيه له باعتبار عدم امكان اجزائه فيه وهو يكفي في المقام ولفوات المناسب
حينئذ وبين ما بالقرح فتدبر الش لان القضاء انما يجب الخ ولا يجوز ان يكون عدم وجوب القضاء
على الكافر بعد الاسلام باعتبار سقوطه عنه بالاسلام بدليل من خارج نحو قوله الاسلام يجب ما قبله لا لعدم
وجوبه اصلا بل الظاهر القول بتكليف الكفار بالفروع انهم مكلفون بالقضاء ومعاقبون بتركه اليضا
كالاداء الا انهم لو اسلموا فالاسلام يجب ما قبله ويح فان اريد بالوجوب في الملازمة الوجوب
الثابت المستقر منعنا الملازمة وان اريد الوجوب في الجملة وان جاز سقوطه عن البعض الوجوه منعنا
بطلان التالي لانه لا يصح تكليف الكافر بالقضاء الامتناع وقوعه منه حال كفره وسقوطه
بالاسلام فلا يمكنه الامتثال اصلا لانا نقول لا باس بالتكليف بما لا يمكنه امتثاله اذا كان ذلك

بفعل المكلف واختياره كما اشرنا اليه فيما سبق وبهذا ذلك فان منشاء عدم امكان الامتثال هيهنا هو كفره او لوم لا الكفر قضاء وما فاته على از منها وان لم يكن الامتثال فقد امكنه اسقاط التكليف عنه بالاسلام ومع ذلك فلا مجال لتوهم امتناع مثل هذا التكليف لا يقال لا فائدة في تكليف الكافر بالقضاء لعدم صحته منه مع الكفر وسقوطه بالاسلام فلا يكون القضاء مطلوبا منه على التقديرين لانا نقول فائدة التكليف لا تنحصر في وقوع المكلف به بل يجوز ان يكون لاغراض اخرى فيمكن ان يكون فائدة التكليف هيهنا ترتب العقاب على تركه لو لم يسلم فافهم قوله والمكلف في الحرام ما كان تاركا شيئا والصواب ان يقال ما كان الاتيان به مشتبها وخطأ اذا كان مقارنا للشعور به والقدرة عليه وانما تركه لمحض الامتثال والقربة بل ليس المعتبر في ترتب الثواب الا هذا فلو كف نفسه عن الحرام لا للقربة والامتثال بل لغرض اخر فلا يترتب عليه الثواب فلو تحقق ذلك القصد ترتب الثواب سواء وقع الكف او الترك ولو لم يتحقق لم يترتب سواء ايضا فلا وجه لما ذكره كذا افاده بعض الفضلاء ويمكن ان يوجه بانه يجب على الحاكم انا نلتزم وقوع العقاب في الصورتين اللتين لم يتحقق فيهما الكف اذ العزم على ترك الحرام من فعليات احكام الايمان ان هذه الصورتين لم يتحقق فيترتب عليه العقاب البتة وانما كما افاده بعض الفضلاء ان هذا الالتزام على التقدير الاول وهو ارادة فعل الحرام مع عدم القدرة عليه لا يخلو من قوة ولا ارادة القبح فيه واما على التقدير الثاني وهو عدم الارادة فمشكل جدا اذ لم يفعل حراما ولم يرده والتقابل ان العزم الذي من احكام الايمان يحصل بعدم ارادة الحرام ولا يتوقف على امر زائد عليه فتامل فيترتب الثواب على العزم غرضه من ذلك دفع توهم انه اذا لزم وقوع العقاب على ترك الكف ترتب الحد على ترك الكف وان لم يفعل الحرام كما في الصورتين المفروضتين فاجاب بانا لا نقول يترتب على ترك الكف بل يترتب العقاب عليه في الجملة وان كان الحد على فعل الحرام فلو تحقق الكف عن الحرام كان مثابا بلا عقاب اصلا ومع عدم تحقق الكف بدون فعل الحرام يترتب العقاب ومع فعل الحرام يترتب العقاب والحد جميعا فلا اشكال فتامل كما في الصورة المفروضة اي ما اذا ترك بلا ارادة اصلا

فاذا حصل المتمم بالذات ليت شعري انه اذا كان لم يكن النفي الذي هو المتمم بالذات مقدورا فكيف يحصل بدون ما هو وسيلة اليه واذا امكن حصوله بدون ما هو وسيلة اليه فما الحاجة الى جعل وسيلة اليه وجعل التكليف به تكليفا بتلك الوسيلة حقيقة وايضا اذا كان المتمم بالذات هو النفي لا غير فبعد حصوله ما وجه ترتب الاثم على ترك وسيلة ايضا وعلى هذا يلزم انه اذا تحقق النفي سواء تحقق وسيلة ام لا ترتب عليه الثواب وهو كيف يجامع مع عدم مقدوريته بل القول بالكف ليس الا للفرار من لزوم شيء من هذه الوجوه ربما امكن دفعها بالتكلف والتعسف لكن الحق ان القول بالكف من البديهيات التي كيف منها كل عاقل كذا حقق المقام انتهى واعترض عليه بوجهين ليس في شيء من الوجهين التعرض لدفع الدليل الذي ذكره المجيب في كون العدم مقدورا لا بالمعارضة فلا تغفل والباعث لذلك انه وجهين فلا بد من التمسك بهذا الوجه اذ هو كما لا يخفى فلان كلامه هذا مشعر بانه يشعر بان مناطه توهم الجمهور ان العدم انما لم يكن مقدورا لانه لا يمكن تعلق المشيئة به وليس كذلك بل مناط توهمهم انه لا بد ان يكون المقدور امرا وجوديا يفعله القادر كذا افاده بعض الفضلاء ويمكن ان يقال ان قوله وان شاء ترك لما كان يتوهم منه ان الترك فعل اذ شاء فيفعله فاعترض عنه وعبر بقوله وان لم يشاء لم يفعل حتى لا يبقى مجال لهذا التوهم انه فلا ينكر كون الترك مترتبا على المشية وقوله اذ ترتب على عدم المشية لعله على سبيل المثال ولا يلزم انه عدم فرضنا توهم الجمهور بل ليس غرضه من هذا الا دفع ذلك لكنه بعيد وكان الاشعار مشعرا بان هذا التوجيه ادق فتامل ليس مرضيا عند المتكلمين الحق ان هذا التعريف صحيح وما اورده المتكلمون عليه مردود وما عرفوا به من صحة الفعل والترك لا ينطبق ظاهرا الا على قول الاشاعرة ولا يمكن توجيهه على المذهب الحق الا بارجاعه الى هذا التعريف من المكابرة وليس موضع تحقيق هذه الامور لكن قد نبهناك فلا تكونن من الغافلين لانه اذا كانت القدرة انه قال بعض الفضلاء يمكن التزام هذا بناء على ما نسب اليه من جواز التكليف بالمحال بل هذا باعث على هذا الانتساب كما مر سابقا فتذكر فلا احتياج حينئذ الى التوجيه والتاويل وانت خبير بانه على تقدير ان الاشعري

جعلها وجهين مع هذا ان اجمل هذا من الاول ونا اذا اجمل صح سـ

كان قايلا بجواز التكليف بالمحال وبوقوعه ايضا فلا ريب انه لم يقل بان جميع التكليفات تكليف بالمستحيل اذ لم يقل به احد وعلى هذا يلزم كون جميع التكليفات تكليفا بالمستحيل فلا بد من التوجيه والعجب غفلته عنه من هذا مع انه صرح به الشارح فيما تقدم كما لا يخفى لا يلزم من هذا الا كون التكليف قبل الفعل تكليفا بالمستحيل لا مطلقا اذ هو قائل ببقاء التكليف حال الفعل ايضا لانا نقول نعم لكن لا شك انه يلزم كون جميع التكليفات تكليفا بالمحال ومتعلقا به في الجملة اذ كل تكليف ثابت قبل الفعل وان تعلق بالمقدور ايضا في ذلك انه لم يقل الاشعري ولا غيره والا فسلم فلا ريب ان انكار ان من قال بوقوع المحال انما قال بوقوعه نادرا قليلا ولم يقل احد ان امثال هذه التكليفات قبل الفعل تكليف بالمستحيل فتامل لانا نقول التكليف ثم قال بعض الفضلاء في هذا الالتزام ان تنجيز التكليف ليس ثابتا قبل حدوث الفعل الكلام فيه انتهى لا يذهب عليك انه لا محذور في هذا الالتزام بل المحذور فيه انما هو عدم ثبوت التنجيز اصلا ولم يلزم ذلك اذ في وقت الفعل يتحقق التنجيز وهو لا ينافي المحشي لا نقول ببقاء تنجيز التكليف حال الفعل لانه اعتقد تمامية الدليل الاول المذكور لابطاله لانا نقول هذا الكلام من قبل الاشعري وانه قائل ببقائه حال الفعل وزعم المحشي لا دخل فيه هذا فتامل ثم ردد هيهنا انه اذا ترك المكلف ذلك الفعل في جميع وقته فلم يكن مقدورا له فكونه بناء على مذهب الاشعري فيلزم ان لا يترتب عليه اثم فلا ينفع الجواب المذكور اذ في ثاني الحال ايضا لم يكن الفعل مقدورا له بل ان ترك فيه ولم يوجد افراد ان لم يفعله في ثاني الحال ايضا لم يكن مقدورا له فيه فلم يتحقق تنجيز التكليف فيه ايضا فلا تكليف ولا اثم الا ان الحق في الجواب انه لا يكفي في كون الفعل مقدورا على راي الاشعري وصحة التكليف به كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة والفعل هيهنا كذلك وعلى هذا لا حاجة الى التمسك بما ذكره المحشي اذ قبل وقت الفعل ايضا يجري هذا الكلام اذ الفعل بحيث اذا فعل فيه وقع مقارنا للقدرة فيصح التكليف به ولا حاجة الى التزام ان التكليف وتنجيزه في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال ولا يبعد ان يقال ان مال جواب الشارح يرجع الى هذا فهذا الجواب حسن بدفع السؤال سواء حمل المحذور على ما هو لزوم التكليف بالمحال

اوبغير المقدور اذ على الشاذ ايضا يقول ان غير المقدور هو الذي لا يصح تعلق القدرة به اصلا لا ما لم يتعلق به قبل الفعل بعد ان كان بحيث اذا فعل وقع مقارنا لها وما نحن فيه من قبيل الثاني في الاثناء ايضا اورد في تقرير السؤال لزوم التكليف بالمحال تكلف الجواب على مسافة فتامل والعلم ان المشهور ان مذهب الاشعري هو ان التكليف انما هو حال المباشرة واما قبل المباشرة فليس الا التكليف بمعنى الاعلام لا التكليف التنجيزي وكانه لظهور فساده اذ يلزم ان لا يأثم احد بترك المأمور به انكر بعض المتعصبين له كالمقدم النقل ونقلوا ان مذهبه ثبوت التكليف قبل الفعل ومعه وما ذكره انتهى ومنه امام الحرمين والمعتزلة قال بعض الفضلاء يمكن رد هذا المذهب بانه لو لم يكن التكليف وقت الفعل لزم ان يكون من بلغ مسلما لم يكن كافرا انه لم يكن مكلفا بالاسلام فلم يكن مثابا بالاسلام لان قبل البلوغ لم يكن مكلفا اجماعا وحين حدوث البلوغ كان الاسلام حاصلا وقد فلا يكون التكليف به واقعا على هذا المذهب فالاسلام الحاصل في اول البلوغ لا يكون حينئذ مكلفا به فلا ثواب عليه والتزامه مشكل جدا فتامل انتهى ويمكن ان يجاب بانه لعله يقول ان التكليف في ان زمان عدم البلوغ بايقاع الاسلام في ذلك الان ولا باس به نعم قبل البلوغ لا يكون مكلفا بالتحريم الا يلزم تقديره وايضا يمكن ان يقال ان بعد ان انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض ان اول متصل به بل كان ان يفرض بعده نفينه وبين الان المفروض زمان وح نقول كل ان فرض في ذلك الزمان وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده وكذا فلم يتحقق ان لم يكن مكلفا بالاسلام فيه نعم لو كان لزمان البلوغ ان اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وان كان مكلفا فيه بالاسلام وليس كذلك فليس فيه مرة ان اراد باول البلوغ الان الذي هو الحد المشترك بين زمان البلوغ وعدمه فقبله في اذ ليس الا كذلك ولو فرض فلا اسلام فيه وان اراد اول ان يكون الاسلام فيه فقبله اذ ليس الا كذلك وان اراد الزمان الذي في ابتداء البلوغ او الانات المفروضة فيه فنقول انه قد تحقق التكليف بالاسلام في كل جزء وقع سابقا عليه فانه يلزم ان لا يتحقق التكليف التنجيزي بالاسلام

لعودهم فيفرسون ذلك في جميع التكاليف فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكرنا انما هو على راى الحكماء ومن المحدثين
وحذوهم من اتصال الزمان والحركات كما هو على الحق ولا يتمشى من جانب المتكلمين والقائلين بالاجزاء
لا تتجزى فلو حمل كلام هذا الفاضل في هذا الالزام على الالزام اندفع ذلك فتدبر ولك ان ترجع
الى التكليف لا يخفى ان قوله لانه تكليف بغير الممكن بائن عن هذا الارجاع والطلب يستدعى
مطلوبا غير حاصل وقت الطلب ثم بل الطلب لا يقتضى الا ان يكون المطلوب حاصلا في الاول
واما ان لا يكون حاصلا وقت الطلب لم فلا اذ يمكن منع هذا ايضا وقيل الطلب وبسبب اخر
لكن يجوز ان يحصل في وقت الطلب وبهذا الايجاد بحيث لا يكون متأخرا عنه كما اذا فرض
حصول العلم بانه سيجاز كيف في ان او زمان كذا وقع في هذا الان او الزمان بلا تاخير في
لا يكون التكليف مقدما عليه بالزمان اصلا بل بالذات فقط هذا ولعل مراد من قال ان الاتيان
ان كان طلبا ليستدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كصاحب التلخيص وشارحه هو احد
الامرين او يكون على مذهب ان التكليف لا يجتمع مع وجود الفعل وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره المحشي
اشبه بالمغلطة فما افاده شارح الشرح فتفكر فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل ان
كان المراد ان التكليف لما استدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب فالتكليف المقارن
لزمان وجود الفعل لا يكون تكليفا بايجاده في ذلك الوقت لوجوده فيه فلا بد من ان يكون
تكليفا بايجاده في ثاني الحال فيكون تكليفا بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف
والطلب ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف فينقطع قبل الجزء الاخير اذ فيه اذ ليس
جزء اخير لا يمكن فرض جزء الا وبعده بل كل ان فرض يمكن فرض ان الا وبعده وبهذا لم يمكن فرض
قطعة لا يكون قطعة بعدها وهو غير مخيل اذ لا يمكن الالتزام اذ اذا بقي من الصلوة مثلا ركعة او قدر
التشهد او التسليم ينقطع التكليف عنه وليس عليه بعده تكليف اصلا كيف ولو امكن القول به لامكن
القول بانقطاع التكليف حين الشروع في الصلوة ولا يقول عاقل فوجب ان يكون كل جزء فرض من

اجزاء الفعل تحقق التكليف فيه بعد تحقق التكليف في جميع زمان الفعل انما هو الملائم لو تحقق
الجزء الذى لا يتجزى فلا يبعد القول بانقطاع التكليف قبل الجزء الاخير والى ذلك فتامل
نعم لا يبعد ان يتحقق في جواب ما يقال انه على ما ذكرت لا يلزم الا تحقق التكليف في تمام الفعل لكن لا
حال يكون في كل جزء بالنسبة الى الجزء الذى بعده وان لا نكر ذلك بل نكر تحقق التكليف حال
كل جزء بالنسبة الى ذلك الجزء نفسه ولم يلزم ذلك ولعل هذا هو مراد شارح الشرح حيث قال
واما ما يقال انه يرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وان كان
باقيا باعتبار جزء اخر يستوقع الحدوث انتهى فعلم ان ما ذكره المحشي ليس تحرير الكلام بل لم يحم حول
المرام الذى هو ان حدوث الجسم لم يحدث في ان الاخير في الزمان فالكلام ان يقول الفا
هو في انتهاء وجود الجسم فافهم ثم والسنة ما قد عرفت حاله فتذكر بان يفهم الخطاب قدما يتوقف
عليه الامتثال لعلك بعد حصلت خبرا بما اشرنا اليه سابقا فعلمت ان المراد ان تصور الخطاب
شرط لتعلق التكليف الواقعى لا التصديق والا يلزم الدور وذلك كما في قوله تع اقيموا الصلوة
مثلا فانه قد صدر من الشارع فكل من حصل له العلم به بعد ذلك تعلق به وجوب الصلوة فقبل
حصول العلم لم يكن تكليفا في الحقيقة بل صدر فيصير معنى العبارة فهم المكلف للتكليف الظاهر انا
شرط لصحة التكليف الحقيقى وتعلقه به فلا وجه لما كلام قد عدناك به سابقا وهو انه على تقدير الشرط
التصديق ايضا لا يلزم الدور اما اذا لان تصديقا باطلاقه من الجهل فظ واما اذا لم يكن كذلك
فلانه يجوز ان يخبر الشارع احدا بانه سيقع عليك التكليف فصدقه المكلف في ذلك وبعد ذلك
وقع عليه التكليف فيكون التصديق سببا للتكليف وما يتوقف عليه والحاصل ان التكليف لا
يمكن ان يكون موقوفا على العلم بوقوع التكليف الواقعى قبل الظهور لزوم الدور فيه ولا يتوقف
على التصور ايضا على مثل هذا النحو ولكن يجوز ان يتوقف التكليف الواقعى على علم المكلف بانه
يقع ثم اذا وقع الاعلام بالتكليف صدقه المكلف وبعد تصديقه تعلق به التكليف الواقعى

على نحو المكلف بجزئيه ولا ونحو ولا الانكك في مرتبة من هذا فان له نظائر كثيرة منها ان الطبيب
حصل له العلم بان المريض اذا سمع خبرا يوجب الفرح براء من مرضه فجئ بخبره بانه براء من مرضه
فيصدقه المريض فيفرح به خبرا من مرضه فبراءته من مرضه موقوف على تصديقه اذ ما لم يصدق به لم
يحصل له الفرح الموجب للبراءة ومنها ان رجلا مثلا اخبر احدا بانه يجد الكنز في موضع كذا فصدقه بناء
على اعتقاده بصدقه فصار ذلك سببا لحفره ذلك الموضع فاتفق ان وجد الكنز فيه فوجدان الكنز
قد توقف على التصديق به وقد يتفق في ذلك اكثر من ان يحصى ولا يذهب عليك ان امثال هذه الاخبار
اخبار صادقة اما اذا كان المعتبر المطابقة لنفس الامر فظ واما اذا اعتبر المطابقة للاعتقاد فلانا
نفرض اعتقاد الطبيب والرجل بالخبرية وما يتوهم من انها اخبار كاذبة ولكن تحقق مخبرها في الواقع
مما لا يرجع الى محصل كما لا يخفى وكذلك التصديقات تصديقات صحيحة مطابقة لنفس الامر ولا يخفى انه
ان شئ ذلك يجرى في الانشاء ايضا لانه يجوز ان يكون التكليف الحقيقى موقوفا على تصديق المكلف
بانه مكلف بهذا التكليف مثلا اذا امر الشارع بالصلوة فهو في الحقيقة اعلام حتى صدق المكلف
بانه مكلف به فبعد ذلك يتعلق به التكليف فظ انه لو قيل يتوقف التكليف على التصديق لا يلزم الدور
ولكن لكان انه اذا لم يعلم ان الشئ يحصل بسبب ذلك العلم والتصديق يجوز ان يصدق به ويكون
ذلك التصديق سببا لوقوعه في الواقع واما اذا اعلم احد انه لا يقع ذلك الشئ الا بعد تصديقه بانه يقع
فيمتنع صدور ذلك التصديق منه لا للزوم الدور بل لان البديهة حاكمة بان العلم بوقوع الشئ لا
يحصل الا من شئ بل يكون لمنشأ البتة وكل ما هو منشأ العلم منه لا بد ان يكون في نظر العالم متحققا مع
قطع النظر عن ذلك العلم بديهة ايضا ثم نقول اذا علم شخص ان علمه بوقوع شئ انما هو سبب لوقوع
ذلك الشئ فعلمه بوقوع اما ان يحصل من حضوره او من العلم باسبابه او مسبباته او من اخبار احد
يعتقد ذلك الشخص صدقه اذ لا مخرج لاسباب العلم من ذلك والاول والثالث محال لان اذ
المفروض ان حضور ذلك الشئ موقوف على العلم بوقوعه فما لم يتحقق العلم لم يحصل ذلك الشئ ولا

سببا تر فلا يمكن حصول العلم منها والثانى ايضا مح لان المفروض من اسباب العلم ولا يمكن ان يكون منشأ
العلم من نفسه بناء على المقدمة الثانية المذكورة وكذا الرابع لان حصول العلم من الاخبار باعتبار الاعتقاد
الخبر بوقوع المخبر به من جهة حضوره او حصوله او اسبابه او مسبباته الواقعية او اخبار صادق وما نحن فيه لا بد
ان يخبر في الشق الثالث والمفروض ان من جملة اسباب علم ذلك الشخص فانتهى بالاخرة لا ان يكون منشأ
علم نفسه علمه بنفسه ولا يخفى ان في صورة عدم علمه بان علمه بوقوعه سبب له لا يجرى هذا اذ يجوز ان يعتقد خطأ
سببية شئ اخر وعلم بوقوعه فيصدق بوقوعه او اعتقد سببية شئ لذلك واعتقد ان خبر ذلك الشخص لا يستند الا
تصديقه بهذا ولا يخفى ايضا ان هذا انما هو في العلم واما الجزم فيجوز الاجبار عن وقوع الشئ وان علم ان
هذا الخبر انما هو منشأ لوقوعه كما علم من المثالين المذكورين فتذكر وتدبر واحفظ فانه ينفعك في
بعض المواضع واعلم ان تكليف الغافل انما يقبح اذا كلف ولم يكلف بالفحص والاستخبار ولم
يحكم عقله ايضا بوجوب الفحص واما اذا كلف بانه يجب عليك الفحص فما تجده فانت مكلف به واطلع
على هذا التكليف او حكم عقله بوجوب ذلك فلا باس بان وقع عليه التكليف بشئ وان لم يطلع عليه
اذا كان عدم اطلاعه من تقصيره حيث لم يفحص ذلك لان غاية الامران يكون هذا تكليفا بالمح وقد
عرفت ان تكليف المح في امثال هذه المواضع مما نشأ من جانب المكلف لا محذور فيه فح يجوز ان يترتب
العقاب على ترك مثل هذا التكليف ولا باس به فتدبر ولا يذهب عليك ان تكليف من لا يفهم
قد يمكن ان يتحقق الدعوى المذكور ليس الا انه يجوز تكليف الغافل مع وجود الغفلة واما التكليف في وقت
الغفلة بمعنى انه لو لم يكن غافلا لكلف به فلا ينكر جوازه فليتامل والمراد من قوله او لا الوصل على
ح لم يصلح للدلالة اثم كما لا يخفى ولعل حجة على من لم يجوز التكليف بالمح انت خبير بان الشرح قد صرح
بانه لا نزاع في المسئلة فمن يجوز التكليف بالمح حتى يكون هذا الدليل حجة عليه وايضا قوله فينتقض النقض
كما ترى اذ لو حصل حجة على جواز التكليف بالمح فليس يجوز بانه في نفى جواز التكليف بالمح فقض الدليل
اذ المستدل لعله لم يقل بجوازه نعم للمجوز المذكور ان يمنع ذلك ليستند بالتكليف بالمح بناء على مذهبه

وذلك للصبي نقضا وهو ظ فالاولى ان يقول ولعل حجة من لم يجوز التكليف بالمحال فيندفع النقض فتدبر   الش فلو صح تكليف من لا يفهم اه اعترض عليه بعض الفضلاء بانا لا نم ان التكليف استدعاء حصول الفعل على قصد الامتثال والطاعة خصوصا في النواهي بل ربما كان المطلوب الا حصول اثر الفعل على اي وجه كان بناء على ان الحكمة المقتضية للتكليف يحصل بمجرد حصوله وان لم يكن للطاعة والامتثال لكثير من احكام الشرع فان المراة في مكلفة بعدة الوفاة وتخرج من عهدة التكليف بادائه ولم تقصد به الطاعة والامتثال وليس عليها اثم والاعدة اولى مع قصد الطاعة بل يحفظها يجوز لها التزويج وسائر الاحكام المترتبة على حصول العدة الشرعية نعم يحصل الثواب على قصد الامتثال والطاعة وبدونه لا يحصل وربما انقسم التكليف باصل الفعل التكليف بقصد الطاعة والامتثال لكثير من العبادات فلو تم الدليل في هذه التكاليف لا اشتراط اصل الفعل فيها بقصد الطاعة وهي قح من الغافل فعلى هذا يجوز ان يطلب من الغافل حصول اصل الفعل وان لم يكن مع قصد الطاعة والامتثال وذلك غير قح منه بشرط غفلته ايضا فتامل فلا لا وجه ان يستدل على عدم صحة تكليف الغافل بان الغرض من التكليف هو الابتلاء وانه اذا فعل المكلف كان مثابا بفعله ولو عصاه لعوقب عليه ولا بد لتحقق التكليف من وجود شيء من هذه الامور وهذا مما لا يترتب على تكليف الغافل اما الابتداء فظ واما الثواب فلانه مشروط بقصد الامتثال وانه لا يمكن من الغافل واما العقاب فلان عقاب الغافل قبيح عقلا قطعا هذا لا يصح انه يطلب اصل الفعل من الغافل لانه ان فعل فقد فعل ما هو مطلوبه لهذا التكليف اه وان لم يفعل فلا يعاقب بذلك فما فائدة هذا التكليف فتامل   الش كما تقدم من ان التكليف هو اثبات الفعل لا كونه مع قصد الطاعة ايضا فافهم   في قيام الدليلين اه وجه النظر في الدليل الثاني غير ظ اذ لا ربط له بالتكليف بالمحال الا ان يقال ان انتفاء الثانية في قوله لو صح لصح تكليف البهائم مبني على امتناع التكليف بالمحال ولم يكن عدم صحة تكليف البهائم اتفاقيا بينهم وجه فوجه النظر من ان جواز التكليف بالمحال التزم

صحة تكليف البهائم هذا واما ان هذا الدليل يدل على انه ممتنع بالذات كما قيل والقائل الابهري فكانه وجه ان تكليف البهائم المستلزم للفهم مع كونها بعيدة عديمة الفهم تكليف بالمحال الذاتي اذ لا يجتمع الفهم مع عدم الفهم وانه لا يلتزمه احد فتدبر واما ما ذكره المحشي من كون النظر في الدليل الثاني اشارة الى ما ذكره من منع قوله اذ لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم على ما صرح به في حاشية الى شيء فلا يظهر توجيهه اللهم الا ان يقال ان من جوز التكليف بالمحال يمكنه المنع المذكور بان يقال لا نم ان المانع في البهيمة هو عدم الفهم بل يجوز ان يكون عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم واما من لم يجوز التكليف بالمحال فلا يمكنه ان يقول ذلك اذ لا شك ان عدم الفهم ايضا مانع على مذهبه لان عدم الفهم ايضا يلزم التكليف بالمحال وانه لا يجوز على مذهبه وفيه تكلف جدا على انه يرد عليه ما اورده صاحب القيل بان التكليف مع عدم الفهم تكليف بالمحال الذاتي وانه مما لم يجوزه احد على زعم القائل ولا يمكن لاحد ان يقول انا لا نم انه يقتضيه عدم الفهم فافهم واعترض بعض الفضلاء على شارح الشرح بان الش بنى ادلاء هذا الدليل من قبل المحققين المحيلين لتكليف المحال وان الحجة على من جوز التكليف بالمحال هي عدم الابتلاء فعدم قيام الدليل عليهم لا محذور فيه وانت خبير بان الش لم يقل الا ان الدعوى قال به كل من جوز تكليف المحال لان الدليل لا يجري الا على هذا المذهب فتامل فيه ثم ان كون جميع غير المجوزين لتكليف المحال قائلا بان فائدة التكليف الابتلاء حتى يكون عدم الابتلاء فيما عليهم جميعا غير معلوم ولم يدل عليه كلام الش فتامل   الش قالوا ولو لم يصح تكليف الغافل اه يمكن تقريره بوجهين على ما افاده بعض الفضلاء الاول انه لو كان السكران مكلفا اذ لو لم يكن مكلفا لم يترتب على افعاله مؤاخذة لكنه يترتب اذ يترتب على طلاقه واعتاقه وقتله وجوب البينونة والعوض والقصاص والجواب ان كون افعاله سببا لتلك الامور لا يستلزم كونه مكلفا بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها كافعال الصبي اذ يترتب عليها الاثار مع انه لا تكليف عليه قطعا بل كترتب وجوب الصوم على دخول الشهر اذ ليس دخول الشهر فعل احد فضلا عن

ان يكون مكلفا بل هو من قبيل فعلم ان ترتب التكليف على شيء لا يستلزم كونه فعل مكلف الثاني انه مكلف في حال السكر بعقب الصلوة والاتلاف والقتل موجبا لثبوت البينونة العوض والدية وهو المختار وهذا هو الظاهر من تقرير الدليل واقوى من التقرير الاول والجواب ان هذه الامور ليس تكليفا للسكران بل على الحاكم في الصبي فان قتله واتلافه سبب لوجوب الضمان والدية من مال الصبي ولوليه لا يخفى ان ما ذكره الش في معرض الجواب اشعارا بدفع كلا التقريرين الاول قطعا واما الثاني فلقوله على وليه اذ هو بجابه في دفع تقرير الثاني اذ في دفع التقرير الاول لا حاجة اليه الا ان يكون بيانا للواقع واما المحشي فالظ انه لم يتفطن الا بالتقرير الثاني وافاد بعض الفضلاء ان قوله كربط وجوب الصوم بشهود الشهر لا يرتبط له بالتقرير الثاني لانه لا يصح فيه ان يقال وجوب الصوم ليس تكليفا ويمكن ان يقال ان التشبيه باعتبار ان دخول الشهر سبب لوجوب الصوم ولا يتوهم كون وجوب الصوم تكليفا على الشهر بل على العباد فكذا ههنا فعل السكران موجب لوجوب شيء على الحاكم لا عليه فتدبر وافاد ايضا انه لا دخل في هذا التقرير لاعتبار الطلاق وغيره في حال السكر بل لو كان قبل السكر ايضا يتوجه ان يقال انه مكلف في حال السكر بعدم الدخول مثلا وان كان الطلاق قبل السكر فتامل فيه   اقول ويمكن ان يجاب ايضا ولا يخفى انه لا محصل لهذا الجواب ايضا اذ لا يخلو اما ان يكون مكلفا حال السكر بعدم الدخول مثلا او لا فعلى الاول يثبت المطلوب قطعا وعلى الثاني لا بد ان يقال ان التكليف ليس عليه بل على الحاكم المنع وهو الجواب الاول فالقول بثبوت التكليف عليه قبل السكر بانه يحرم عليك السكر مما لا يجدي اصلا نعم لو كان هذا التكليف موجبا لسقوط التكليف الاول عنه في حال السكر عن الحاكم ايضا لكان نافعا وليس كذلك الا ان يقال ان بعد ثبوت هذا التكليف يجوز القول بثبوت التكليف على السكران بناء على القول بجواز التكليف بالمحال اذ اصدر منه فعل اختياري يكون منشاء له كما اشرنا اليه سابقا لكن حمل كلام المحشي عليه بعيد وايضا فمن لم يشترط الفهم في التكليف لعله لم يشترط في مثل هذه الصورة وح فلا نزاع معه هذا ويرد عليه ايضا ما اورده بعض الفضلاء من انه لو بدل المستدل السكران بالنائم او

خصص السكران بالذي حصل سكره على وجه مشروع كالجاهل بانه مسكر كمن ظن الخمر انه ماء فشربه لسقط هذا الجواب لان اتلاف النائم وقتله معتبر شرعا ويكلف بموجبها وكذا اطلاق السكران على الوجه المشروع وقتله واتلافه فكانا مكلفين ولا يمكن ان يجاب ح بانه تكليف لمن ليس له الفهم انه لا اثم ولمن ليس هذا السكر انه لا اشكراه اذ لا يحرم عليهما النوم وهذا السكر اجماعا فتامل   الش فهذا امرا وتكليف او امر بالاجتناب وفي بعض النسخ نهي ولا غبار عليه   على التاويل الاول لا يجوز الصلوة اه لا يخفى ما فيه فان في التاويل الاول لا يتعلق الخطاب بالسكران بل يرجع النهي الى النهي عن السكر عند ارادة الصلوة كما صرح به الش نعم يمكن التزام توجيه النهي الى السكران بناء على ما اشرنا اليه سابقا من جواز التكليف بالمحال اذا صدر عن المكلف فعل اختياري يكون منشاء له كما يمكن ههنا لكن هذا جواب اخر غير ما ذكره الش من التاويل ولعل من لم يشترط الفهم في التكليف ايضا انما لم يشترط في مثل هذه الصورة وح فلا نزاع معه فتامل   اقول وانت تعلم ان قال البيضاوي روي ان عبد الرحمن بن عوف صنع مادبة ودعا نفرا من الصحابة حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا حتى ثملوا وجاء وقت صلوة المغرب فتقدم احدهم ليصلي بهم فقرا اعبد ما تعبدون انتهى وانت تعلم انه ليس في هذا عدم ملائمة للتاويل الثالث ثم ودعوى ان الثمل من لا يصدر عنه مثل الغلط المذكور وكان هو السكران غير واضح بل الظ ان المراد بالثمل من لا يكون التثبت الكامل بل يصدر عنه غلط في الجملة واما السكران فهو من لا يعلم ما يقول الا نادرا قليلا فنظرا بما ذكر انه ربما يمكن دعوى ان الاتفق انما يلائم الثالث لا الاول فتامل وقد اجيب عن الدليل بوجه اخر وهو ان الاية انما تدل على ان اعادة الصلوة واجبة عليهم ان ادوها في حال السكر وكانه لو حمل الاية على انه لا يصح الصلوة لو اديت في حال السكر لا انه يترتب اثم على الصلوة في حال السكر وكانه ليس ببعيد لكن انما يستقيم لو حمل الصلوة على معناها الظ اما لو فسر بمواضعها كما فسره بعضهم فلا بد لا بد من التمسك اما بالتاويل الاول او بالثاني والقول بان حكمه نهيه رعاية تعظيم المساجد فافهم والله يعلم   الش وحكمه نهيه انه تنعم المنتبت

وكان النهي مخصوصاً اذا بقي وقت الصلوة وبعد زوال ثقله والا فلا يجوز ترك الصلوة به
واعلم انه ذكر في مجمع البيان سؤال انه كيف يجوز نهي السكران في حال السكر مع زوال العقل
ونقل اولا الجواب بانه قد يكون السكران من غيران يخرج من نقصان العقل الى ما يحتمل الامر
والنهي وكان هذا هو التاويل الثانية المذكورة في الشرح ثم اورد التاويل الاول والثالث الذي
نقلناه ثم قال و تدخل اليه فقيل اذا كان السكران مكلفا فكيف يجوز ان ينهى عن الصلوة
في حال سكره مع ان عمل المسلمين على خلافه فاجيب بجوابين احدهما انه منسوخ والاخر انهم لم يؤمروا
بتركها لكن امروا بان يصلوها في بيوتهم ونهوا عن الصلوة مع النبي في جماعة تعظيما له وتوقيرا انتهى
وانت خبير ان مبنى ايراد السؤال الاول ودفعه لا اتجاه لهذا السؤال الا ان يقال انه اورد
على التاويل الذي نقلناه والمراد انه كيف يجوز نهي السكران المذكور اي الثمل عن الصلوة
متوجه بما ذكرنا في تتمة نظر جواب حل عنه هذا بنقل من الجوابين ولعله اولى منها فتامل انتهى حتى
صرحوا بان المعدوم مكلف لما كان القول بكون الامر متعلقا بالمعدوم لم يكن صريحا في كون المعدوم
مكلفا اذ يجوز ان يتعلق الامر به لكن انما يكون مكلفا بعد الوجود ذكر انهم صرحوا بكون المعدوم
مكلفا ولعل هذا اظهر فما افاده بعض الفضلاء من ان هذا الدعوى وقوع تكليف المعدوم بعد قولنا
جوازه ورد على هذا فالمراد وقيل هو المقول تعلق المعدوم يصح ويجوز تعلقه به او نقول المراد بقوله
حتى صرحوا التنبيه على ان هذا ليس مما نسب الى اصحابهم اي الاشاعرة كتكليف المحال بل صرحوا بذلك
فتامل انتهى الكل بل اريد به التعلق في كل البعض الفضلاء تحقيق المقام على هذا ان الكل
متفق على ان تجويز التكليف للمعدوم بان ليشتغل من ان يمتثل في حال العدم ممتنع جزما في
الاول ولانه يشتمل من الارمنة وكذا الكل متفق على انه يريد في الازل صدور الفعل فيما لا يزال
عن علم كونه على شرايط التكليف فيما لا يزال ولا محذور في ذلك بل يجب كونه كذلك فبقي الخلاف
في ان الله تعالى كما يكون له ارادة ازلية لصدور الفعل فيما لا يزال هل يكون له تعالى كلام ازلي في

الازل على هذه الارادة التي عبر عنها بالامر والنهي الازلي ام لا فقالت الاشاعرة تعالى كلام
ازلي على هذه الارادة متعلق بالمعدوم ممتاز في الازل عن ساير انواع الكلام النفسي من الخبر
والاستفهام وغيرها وخالفهم ابن سعيد في ازلية التعلق والامتياز بل قالوا انه واحد وتنوع بعد الكلام
وانكره المعتزلة وقالوا ليس في الازل الا هذه الارادة ولا يعقل الكلام بدون مخاطب بل كان
سفها وعبثا لا يليق به تعالى فعلى هذا ليس بينهم في هذه المسالة خلاف اصولي بل كلامي لان الامر حال
المكلف من وجوب الامتثال وعدمه متفق عليه بينهم بان في حال العدم لا يجب عليه شيء وفي حال
الوجود يجب عليه الفعل وانما بحث كلام الله تعالى وارادته فلا اتمام به في الاصول بل الكلام فيها
خارج البحث فتامل انتهى واعلم على هذا ان الكلام انه لا امتناع في تعلق الكلام بالمعدوم من حيث تعلقه
سواء كان في الازل لعدمه وما استدل به المعتزلة من السفه والعبث ليس بشيء والحاصل ان
الكلام انه لا دليل على امتناع كلام حادث متعلق بالمعدوم اكثر واما الكلام الازلي المتعلق به فالكلام
انه لا محذور فيه الغرض من جهة كونه متعلقا بالمعدوم نعم انما يمتنع تحققه من جهة اخرى وذلك لان الكلام
النفسي الذي اثبته الاشاعرة وقالوا بكونه قديما مما لا يعقل كما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد
ولتهيه من قوله من صدر والكلام اللفظي امتنع تحققه في الاول اذ لا اثر لغيره تعالى في الازل
كلام اكثر هذا واما ما استدل به الاشاعرة فانما يتمشى على اصولهم واما على ما هو الحق فلا لان كون كلامه
تعالى ازليا وما استدل به عليه من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى مدفوع بانا لا نقول ان الكلام قائم بذاته
تعالى بل بالهواء والملك وكونه تعالى متكلما بمعنى ايجاده الكلام في الغير كان التكلم فيه انه بهذا المعنى
وتفصيله في الكلام واما ما ذهب اليه ابن سعيد فلا يتقوه به الا بليد او عنيد لكان سفيها والكلام
وانه ايضا ليس من السفه في شيء لكن على التوجيه الثاني وانه اذا لم يتعلق الامر بالمعدوم
في الازل فكيف يمكن تحققه فيه اذ التعلق لازم له البتة فالكلام هو الاول والحاصل ان الكلام
ان المعدوم باعتبار وجوده العلمي يجوز تعلق الامر به في الازل لكنه يجب عليه الاتيان بعد الوجود

وهذا اشمل ان يتعلق امرا وصار ولا يكون له اعلم بامره حتى اذا جاء وقت الفعل علمه فكما لا يحكم
العقل بقبح في هذا كذلك لا يحكم بقبح في ذلك نعم لو كان التكليف على المعدوم في الازل شمل التكليف
علينا الذي يترتب على وجوب العزم وامثاله لكان قبيحا وليس فيه فتدبر فلا بد لهم من القول بالوجود
العلمي الاشاعرة بل ساير المتكلمين الذين لا يقولون بالوجود الذهني لا يتم منهم هذا الكلام وقيل
لان ما يعبرون به العلم والتصور كان يكفي في هذا المقام ايضا فتامل بل بيانه على ما هو الكلام
وان طابق المبين لكنه افصح واشمل من بيان القايل فشاهد لا يحتاج الى البيان فتنبه
يجب اختلاف المسند لا يخفى ان الاختلاف بين بعضها باعتبار المسند اليه ايضا لكن
لما تحقق في الجميع الاختلاف باعتبار المسند انما تعرض له فقط يشير لصفة العلم والقدرة
بعد حكم البداهة بانه لا يجوز ذلك في الكلام بخلاف القدرة لا يفيد التشبيه الا بشبهه فافهم
الكلام الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام ان يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء من انه اراد ان
اثبات جواز الامر بالمعدوم في الاستدلال المذكور سابقا من القايلين بجوازه مبني على قدم
الكلام باقسامه فهم لكن يجوز ان يجعل جدليا ولا ينفع في مقام الاستدلال على امتناع الامر بالمعدوم
مطلقا كما هو المدعى اذ لا يبطل كون المعدوم مكلفا بخطاب حادث وان اراد ان الامر بالمعدوم
لا يعقل الا مع قدم الكلام ففيه المطلان فتامل وهي في القدم لما زعموا من ان القديم
لا يكون اثرا للمختار وفيه ما فيه ولنسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء اعترض عليه بعض
الفضلاء بانه كما ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء كذلك نسبته الى الواحد والمتعدد سواء
فلو صدر عنه قدرة واحدة لزم صدور غير متناهية انتهى فيلزم انتفاء القدرة راسا ولا يخفى
ان هذا الايراد لو اتجه فهو لا ينفع في هذا المقام اذ غاية الامر ان يلزم انتفاء الكلام القديم راسا
وانه غاية مرام المستدل لا يكن الايراد عليه فما نحن فيه بان هذا الدليل كما لا يكن اجراؤه
في نفي القدرة اذ لا محذور فيه عند المعتزلة لانهم يقولون بعينية الصفات فلا يثبتون صفة

زايدة هي القدرة انتهى هذا ولكنه اورده شارح الشرح من النقض بالصفات السبعة لا يتجه في هذا
المقام اذ المعتزلة لا يقولون بها فتدبر واما اذا بني اه ما نقل من الاستدلال انما يليق
على هذا والا فلا حاجة الى حديث تساوي النسبة كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو تم لدل انه هذا الايراد وجملة
وجه له في المقام ولا اثبات وحدة القدرة وذلك لانه اذا لزم من الدليل عدم صدور القدرة
المتعددة انه لا المتناهي ولا غير المتناهي لكان نافعا للمستدل ومعين مرامه اذ ليس غرضه الا ابطال
التعدد نعم لو لزم عدم صدور الواحد ايضا لكان متوجها عليه ولم يتوجه اليه فتامل واما ثانيا
فلما قيل اه هذا التوجيه وجيه لا ريب انه مراد المستدل لا ما قرره شارح الشرح كما لا يخفى انتهى
الفعل الذي ينتفي شرط وقوعه اه اعلم ان النزاع هنا يحتمل وجهين الاول ان يكون في التكليف
الواقعي الحقيقي اذا علم الامر انتفاء شرط وقوع شيء فهل يجوز ان يطلبه منه ويكلفه به حقيقة
ام لا والثاني ان يكون في صدور الخطاب والتكليف الظاهري اي هل يجوز في مثل ذلك الموضع
ان يصدر عن التكليف به ولا يكون غرضه في الحقيقة طلب ذلك بل انما الغرض هو صدوره هنا
التكليف فيكون في الحقيقة صورة لا حقيقة له لا هذا وكلمات القوم مشوشة هنا جدا بعضها
يوافق الاول وبعضها الثاني واعلم ايضا ان الكلام ان المراد بالشرط هنا هو الشرط الذي لا يكون
مقدورا للمكلف كما ذكره صاحب الزدود والنقود وافاده بعض الفضلاء ويشعر به كلام التهذيب
ولو انه الامثلة المستدل بها اولا منهم فالمراد بشرط الوقوع هو الذي لا يمكن ان يقع الفعل من المكلف
ما لم يقع ذلك الشرط ولا يكون الشرط بقدرته سواء كان شرطا شرعيا او غيره فهو احتراز عما يكون
مقدورا للمكلف وانتفى بقدرته اذ يصح التكليف بل يكلف بالشرط والمشروط معا بناء على
راي من يقول بوجوب مقدمة الواجب فتامل وقال في الزدود ان شرط الوقوع احتراز عن
شرط التكليف وسيتضح حاله ان شاء الله تعالى واعلم ايضا ان المراد انه هل يصح التكليف ابتداء
واما اذا جاء الوقت وانتفى الشرط فيسقط به التكليف وليس مما يجب عنه هذه المسالة

اذا علم الواجب ثم ان زيدا يموت غدا في اثناء النهار فالنزاع انه هل يصح تكليفه بالصوم فيه بان يكون مكلفا بالصوم فيه بان يكون مكلفا بالصوم في الغد حتى مات فيسقط ام لا يصح ثم اذا عرفت هذا فنقول ان الحق على الاحتمال الاول انه لا يجوز من العالم التكليف المطلق بهذا الامر لانه اذا علم امتناع صدور الفعل فطلب الفعل منه تكليف بالمحال لانه في قوة التفاوت بين التكليف قبل وقت انتفاء الشرط وبعده فكما ليس في التكليف في الاول نعم يمكن القول بجوازه من الاشعري حيث يقول بجواز التكليف بالمحال واما التكليف المشروط بمثل هذا الشيء فلا يعقل ايضا لانه اذا علم عدم شرطه فلا يعقل الطلب منه بشرط وجوده طلبا حقيقيا والظاهر انه لا نزاع فيه هذا وعلى الاحتمال الثاني الحق انه لا باس بالتكليف به تكليفا ظاهريا اذ قد يترتب عليه المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال ويحصل بذلك التوطين لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح كما ان السيد يستصلح بعض عبيده بالاوامر من غير علم منه عزمه على ما نهيا عنه وقد يقول الرجل لغيره وكلتك في كذا ليفعله في مقدمته على انه منزلة الاصل في ذلك ان الامر قد يحصل لمصلحة تنشا من نفس الامر لا من نفس المامور به وقال المانعون من ان الامر لا يجيء الا لمصلحة تنشا من نفس المامور به وان الطلب في الامثلة المذكورة ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه منه بل العزم على الفعل او الانقياد او الامتثال وليس البحث فيه بل في الفعل ليس بشيء بل لا شك في ترتب المصالح على نفس الامر في بعض الاوقات ولا يلزم القول برجوع التكليف حقيقة الى العزم او غيره ما بل قد يكون المكلف به في الحقيقة ذلك وقد لا يكون بل يكون مكلفا به في الحقيقة ايضا وانما يترتب فائدة على نفس التكليف الظاهري فتامل وهذا يجري في التكليف المطلق والمشروط جميعا فيجوز في كل منهما اذا كان فائدة في نفس التكليف وبعضهم من بعض كلماتهم ان النزاع في التكليف المشروط وانه هل يجوز مع علم الامر بعدم شرطه ام حيث استدل المانعون بان مثل هذا النائم مع الشك والمانع العلم

ولا وايضا فان نعلم طلوع الشمس لم يقل ان كانت الشمس طالعة دخلت الدار وانما يحسن ذلك مع الشك واجابوا بانه يجوز ان يقال لمن يعلم موته غدا ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة لكن الظاهر انه ليس النزاع في هذا فتدبر واعلم ايضا انهم ذكروا ان ثمرة هذا الخلاف ان الصيام مثلا لو تجدد له عذر يبطل الصوم كالحيض والمرض بعد التلبس بالصوم وبعد الافطار لا يجب عليه الكفارة بتجدد العذر وهذا هو احد قولي علمائنا الامامية رضوان الله عليهم واحد قولي الشافعية وعلى قول الجمهور يجب عليه الكفارة ولا يذهب عليك انه لو كان النزاع على الوجه الاول فترتب هذه الثمرة اذ فرض العلم بان الكفارة مثلا انما هي مترتبة على نفس الصوم المكلف به حقيقة واما على الوجه الثاني فترتب هذه الفائدة كانه انما علم ان الكفارة مترتبة على الصوم المكلف به اعم من ان يكون مطلقا به ظاهرا ام حقيقة ولو قيل ان الكفارة للجراة وعدم العزم على الامتثال حيث لم يعلم عدم التكليف ويكون في الحال كونه مكلفا فالكفارة متوجهة قطعا على جميع الوجوه فتامل واعلم ايضا ان الظاهر ان الشرط الذي كان مقدورا للمكلف ايضا لكان شرطا للوجوب حكمه حكم الشرط الغير المقدور مندرج تحت هذه المسالة وذلك كالصوم مثلا فانه مشروط بعدم السفر فاذا علم المكلف انه يسافر زيد مثلا غدا في اثناء النهار فهل يصح تكليفه بالصوم فيه على نحو ما عرفت ام لا الخلاف والفائدة الفائدة والظاهر انه لا ترى اذا كان الخلاف في التكليف الواقعي فالظاهر عدم جوازه لانه اذا علم انه لا يتحقق في شانه شرط الوجوب فطلب الفعل منه مستنكر عند العقل سواء كان هذا التكليف مطلقا او مشروطا وان كان في التكليف الظاهري فهو جائز لما عرفت فتامل واعلم ايضا ان هذا كله اذا لم يعلم المكلف انتفاء الشرط واما اذا علم فلا يصح التكليف اتفاقا اذ لا يترتب عليه المصالح المذكورة ايضا كما سيذكره الشارح ولا يخفى ان هذا يدل على ان النزاع على الوجه الثاني فافهم والفرق بين هذه المسالة والمسالة السابقة من انه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لا يكاد يظهر الا ان الكلام كان هناك في الشرط المقدور الذي كان شرطا للفعل لا للوجوب

كما صرح به الشارح سابقا واما ههنا وههنا في الشرط الغير المقدور او المقدور الذي يكون شرطا للتكليف ايضا وبالجملة في شرائط التكليف مطلقا واين هذا من ذاك وايضا ههنا ساقا الكلام في جهل الامر وعلمه قبل تحقق فقدان الشرط على المكلف وهناك ليس كذلك وايضا الكلام هناك كان في التكليف حال فقدان الشرط وههنا في التكليف قبل الفقدان اذا علم الفقدان فلا ارتباط بين المسالتين ايضا واما ما قال بعض الفضلاء من ان الكلام هناك في الشرط الشرعي وههنا في الاعم منه فيقضي بما اشار المحشي من ان الاشتراط هناك غير مختص بالشرط الشرعي ايضا فلا وجه للاقتصار على سائر الوجوه فتامل هذا ما سنح لنا في هذا المقام الذي تحير فيه الاقوام ولم يحققوا كنه المرام وعلى التوكل وبه الاعتصام الشارح ولولا ان تحقق الشرط اي هذه العبارة وما سبق عليها لما كما ينبغي كما اورده بعض الفضلاء اذ لم يقل احد بان تحقق الشرط شرط في التكليف مطلقا اذ في صورة جهل الامر يصح التكليف اتفاقا مع عدم تحقق الشرط بل الكلام في اشتراط عدم علم الامر بانتفاء الشرط فحق العبارة ان يقول ولذلك تعلم التكليف قبل دخول الوقت فان لم نعلم حال الامر به ولولا ان عدم علم الامر بانتفاء الشرط ليس شرطا للتكليف لما علم قبل وقته اه الا ان يقال انه بنى الكلام على ان المقسم الداخل فيها هو وامر الله وهو علام الغيوب فعدم تحقق الشرط في الواقع وعلم الامر به متلازمان فاذا ثبت ان عدم تحقق الشرط ليس مما ينافي التكليف ثم ثبت ايضا ان علم الامر به ليس مما ينافيه فتدبر ولعل الشارح الشرح تفطن بقصور العبارة فاراد توجيهها لكن ما زاد الا تكثير السواد وتقبيح المراد واما ان لا فلا فانه الاحتجاج المصرح به في كلام الشارح على جواز التكليف مع عدم تحقق الشرط اذا جهل الامر به واما ثانيا فلان قوله اذ لو لم يكن شرطا اه تم انه لعل للعلم بالانتفاء دخلا في امتناع التكليف كيف والحال كذلك في الواقع فتامل واما ما اورد عليه المحشي من انه على هذا التقرير هذه المسالة عين المسالة السابقة فقد عرفت ما يندفع به من انه لا ارتباط بين المسالتين فتذكر ولا شك ان مراد الجمهور بالشرط ما يتحقق سابقا ان النزاع في اشتراط التكليف بالواجب المطلق بحصول ما هو مقدمة له الذي يكون وجوبه

مطلقا بالنسبة اليه ذكر ان النزاع ههنا ايضا في ذلك اي في التكليف المطلق بالنسبة الى الشرائط التي يكون التكليف بالفعل مطلقا بالنسبة اليها لا هو مشروط به فلا الفرق بين المسالتين بهذا الوجه فكانه جعل النزاع في التكليف الواقعي وزعم انه اذا جعل الشارع التكليف بامر مشروطا بوجود شرط فيستنكر العقل ان يطلب ذلك الشيء طلبا حقيقيا مطلقا مع العلم بعدم المشروط اذ لا تصور التكليف الحقيقي بدون الوجوب فيكون النزاع فيما سوى شرائط التكليف وانت خبير بان هذا وان كان كذلك لكن النزاع في شرائط التكليف قطعا اذ هو الشرط الغير المقدور الذي هو غير المقدور يكون شرطا للتكليف البتة بناء على ما هو الحق من امتناع التكليف بالمحال فما ذكره لو دل فانما يدل على ان لا يكون النزاع في التكليف الحقيقي بل في التكليف الظاهري لا ان لا يكون في شرائط التكليف كيف وانهم يا سرهم مثل الشرائط المفقودة بالحيوة والطهارة من الحيض وامثالها ولا شك انها كانت شرائط الوجوب كذلك شرائط التكليف وايضا عدم النسخ الذي استدلوا به في قطعة هو شرط التكليف فكيف يمكن ان يقال انه ليس النزاع في شرط التكليف فتامل واما ما اورده بعض الفضلاء في حاشيته من ان عدم تحقق التكليف عند انتفاء شرط الوجوب لا يضر اذ ليس كلامنا في حالة الانتفاء اذ التكليف ح ساقط اجماعا بل الكلام في ان قبل زمان الانتفاء مع علم الامر بانتفاء شرط التكليف في زمان الانتفاء هل المامور بل يصح تعلق الخطاب ام لا وان سقط في زمان الانتفاء اجماعا فان الميت لا يكون مكلفا اجماعا ففيه ان قبل زمان الانتفاء ايضا لا يعقل التكليف الحقيقي اذ المفروض ان وجوب اصل الفعل مشروط بامر لا يتحقق والحاصل انه اذا كان الصوم في الغد مثلا مشروطا بالحيوة فيه فلا يعقل مع العلم بانتفائه التكليف الحقيقي به لا قبل الغروب ولا بعده اذ لا يعقل التكليف الحقيقي بدون الوجوب المعلوم نعم يصح التكليف بالامساك قبل الا وقت الغروب وليس الكلام فيه اذ ليس هو مشروطا الكلام في اصل الصوم في الغد فتدبر اللهم الا ان يكون مراده ان الكلام التكليف في الظاهري وانه يصح قبل الانتفاء نعم لا يصح بعده

اذ الظ من كلماته انه جعل النزاع في التكليف الواقعي وان كان في كلامه ايضا نوع تشويش فتامل
وبما قررنا ظهر حال ما في الرد ومن ان شرط الوقوع احتراز عن شرط التكليف لانه ان اراد انه
احتراز عن شرايط التكليف مطلقا كما هو ظاهره فغلط الفساد كما علمت وان اراد انه احتراز عن شرط
التكليف الذي لا يكون شرطا للوقوع فعلى تقدير تحققه لا وجه للاحتراز عنه او التفرقة بينه وبين
الشرايط الاخرى للتكليف تحكم محض فتامل فلا يتوجه ان العصيان آه عدم التوجه كانه بناء على انه
اذا كان المكلف في النهي هو الكف كان العصيان بتركه لا بفعل الحرام مع بقي ان يقال ان ترك الكف
يكون ايضا باعتبار فوات شرط من شروطه فلا عصيان ولا يخفى ان في صورة كون المكلف هو الترك
ايضا يمكن ان يقال ان العصيان انما هو بترك الترك وهو عين فعل الحرام فيمكن ان يقال ان ترك الترك
باعتبار فوات شرط من شروطه ايضا فلا عصيان لكنه تعسف والاظهر ما ذكره المحشي بقوله وايضا يمكن آه فتامل
ثم بما قررنا في تحرير المسئلة ظهر لك فساد هذا الدليل لانه اراد بقوله كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروط
الغير المقدورة او المقدورة بالوجه الذي ذكرنا فمم وان اراد وانتفى شرط من شروطه مطلقا فمسلم ولا يجديه
اذ لعله انتفى شرط من شروط المقدورة التي لا يكون شرطا للتكليف ولم يقل احد انه لا تكليف
بح فلا يلزم انتفاء المعصية بتركه وهو ظ اذ الظ ان ضمير بعده للجزء الاظهر ان ضمير بعده هناك
للفعل اذ لو كان للجزء فلا يلزم انقطاع التكليف بل بعد تمام الوقت ينقطع الا ان يخص الجزء بالجزء
الذي وقع فيه الفعل وهو لا يخلو عن تكلف وعلى تقدير رجوعه الى الفعل يصير المعنى مع الفعل في
جزء او بعد الفعل فيه ينقطع التكليف وقبل الفعل آه وهو تسعتم ثم كلامه هنا يجب توجيهه بما ذكره
ليستقيم فتامل بناء على ما مر منه آه فما في شرح الشرح من انه الزامي والا فلا انقطاع مع الفعل عند
الاشعري كما ترى الا ان يقال مراده انه لو اجرى هذا الدليل من جانب الاشعري كان الزاميا لا انه
من قبل المص ايضا الزامي فافهم بناء على ما يجي من ان القضاء آه كذا في شرح الشرح والظ انه
لا حاجة الى هذا البناء اذ المراد سقوط التكليف الابتدائي الذي هو اداء وهذا لا ينافي ثبوت

القضاء بالامر الاول اذ لو نقل الكلام الى القضاء فالدليل يجري فيه ايضا غاية الامر ان يكون حكمه
حكم التكليفات التي لا وقت معين لها فكما يجري الدليل فيها يجري فيه ايضا فتدبر عند دخول
الوقت متعلق بالوجود والجواب ان المراد العلم آه بعد ما علمت ان النزاع هيهنا انما
هو في شرايط التكليف عرفت انه لا اتجاه لهذا الجواب كما لا يخفى فالحق ان ما ذكره ذيل العلم صحيح يندفع
به ما ذكره الش بقوله ولذلك يعلم آه وكذا ما ذكره بقوله ولنا ايضا لو لم يصح آه والحاصل ان قبل الفعل
لا يمكن تحقق العلم بالتكليف نعم قد يحصل الظن وهو حين ما حصل الظن بالحيوة ووجود ما ساير الشرايط
واما العلم فليس اهم وقول الش واما البطلان اللازم فباطل مجرد دعوى بل ليس الظ الا في تحقق الظن
بالتكليف وهو لا ينفعه اذ كما نظن بالتكليف كذلك نظن بوجود الشرط فتامل هذا مبني على ما حققناه آه
افاده بعض الفضلاء ان مراد الش انه لا ياثم بالترك في الجزء الاخر اذ لم يبق لصفة التكليف فيه
لا انه لا ياثم بالترك في هذا الجزء على ما فهمه المحشي وجعل بناءه على ما ذكره اذ لا يرتبط اجزاء الكلام كما
لا يخفى لا يخفى فعلى هذا يبقى شق اخر لم يبطل بما ذكره الش وهو ان يعلم التكليف في ذلك الجزء الاخر اذا
لم يقع الفعل فيه ولا قبله لانا نقول ان ذلك الجزء مركب من ماض ومستقبل والماضي قد مضى والمستقبل
لم يات فلعله لا يبقى لصفة التكليف فيه فلا يعلم كونه مكلفا فيه ولا يمكن الفعل في الان حتى يعلم ثبوت
التكليف في ذلك الان فلم يبق شق لم يبطل بما ذكره الش نعم لو كان فعل الا فلعله يجري الدليل
فيه وامره سهل كما لا يخفى فعلى هذا لا حاجة الا ما ذكره بعض الفضلاء من انه لا يمكن حصول العلم
بالتكليف في الجزء لانا فرضناه زمان عدم الفعل فمات الفعل فيه يرد حتى يرد عليه ما اورده في
حاشيته من كونه زمان العدم لا ينافي امكان الوجود فيصح التكليف فيه والعلم به وبالشرايط
نعم شرط العدم لا يصح وهيهنا ليس كذلك فتامل الش ولنا ايضا لو لم يصح آه هذا الاستدلال لو كان
على جواز التكليف الظاهري فلذلك لا انه الحق كما علمت وان كان على جواز التكليف الحقيقي
فالجواب ان التكليف بالذبح ظاهري بكون التعرض منه ابتلاء ابراهيم ع فاما ان نقول

بان المكلف به فيه بالحقيقة هو العزم والانقياد والتلبس بمقدمات الذبح وهي ليست مشروطة
بعدم النسخ او لا نقول به بل نقول بعدم تحقق التكليف الحقيقي كما مر وعلى الوجهين لم يلزم
تحقق للتكليف الحقيقي الذي يكون محل النزاع كما لا يخفى وباطلية انا لا ننكر صدور امثال هذه
التكاليف ظاهرا بل نقول بجوازه ووقوعه الا انا نقول ان المقصود في امثاله ليس هو اصل الفعل
لقبحه على ما عرفت بل الغرض انما عرفت الغرض التكليف فتكليف ابراهيم من هذا القبيل ولا دليل
على ان المقصود فيه هو اصل الذبح حتى ينتهض علينا نعم ابراهيم ع لم يعلم حقيقة الحال والا لم يحصل الابتلاء
واما علمه بانه مكلف في نفس الامر فلا يجب بل كما انه يجب على كل مكلف الشرع فيما كلف به وان لم
يعلم بقاء التكليف كذلك كان شانه ع فتصدى امتثال امره تعالى فنسخ وانتفى التكليف وظهر انه لم
يكن تكليفا بالذبح بالحقيقة بل على الظ بقي ان النسخ لا ح لان المكلف به في الحقيقة لو كان
فانما هو مقدمات الذبح وهي لم تنسخ والذبح ليس مكلفا به فلا نسخ به والامر فيه سهل اذ لا نعني بالنسخ
هيهنا الا رفع التكليف الظاهري ولا نم تحقق النسخ بمعنى رفع التكليف الواقعي اذ ليس بين
ولا مبين فتامل وعلى هذا الاجابة الى ما ارتكبه بعض الفضلاء من ان للمعتزلة ان يقولوا
ان ابراهيم لم يعلم التكليف بالذبح بل علم التكليف بالتوجه بالذبح وهذا التكليف لا ينتفي شرط
وقوعه واورد عليه ان المناسب للابتلاء وظن ابراهيم ع ان المكلف به الذبح واقدم عليه
فانه امر عظيم منه دون التوجه الى الذبح مع عدم العلم بانه طلب منه الذبح لانه سهل جدا وما
قال ايضا ان يمكن ان يقال من قبل المعتزلة ان علمه ع بانه مكلف لا يدل على انه مكلف في
نفس الامر بالذبح وان التكليف بدون الشرط يصح لجواز ان لا يكون مكلفا بالذبح وحصل
علمه بانه مكلف على خلاف الواقع لمصلحة الله في حصول هذا العلم المخالف للواقع لكالابتلاء
وغير ذلك ورد بان فهم ابراهيم ع من الخطاب انه مكلف يدل على انه مكلف لبعد غفلته عما
فهمه احاد المعتزلة ولا يخفى انه لا يرد شيء من الايرادين على ما ذكرنا اذ يكفي للابتلاء انه يلقي اليه

الخطاب الدال على التكليف بالذبح ولا يجب ان يعلم قطعا كونه مكلفا به نعم يجب ان لا يعلم ان التكليف
تكليف ظاهري وليس تكليفا بالحقيقة بالذبح وهو ظ وكفاك شاهدا على هذا ان تشاهد احدا امره من يلزم
عليه امتثال امره بمثل ذلك ولم يقصد ذلك حقيقة بل انما يكون غرضه التكليف الظاهري لكن المكلف
لم يعلم ذلك حتى اذا قصد المباشرة له اعلمه به فان بملاحظة حاله يعلم عظم هذا الامر فتدبر وكذا فهم من
الخطاب انه مكلف لا بعد فيه اذ كل احد يفهم ذلك ما لم يعلم من خارج ان التكليف تكليف ظاهري فتامل
ثم لا يخفى ان هذا الدليل الذي دعوى كون ابراهيم ع مكلفا بالذبح مع انتفاء الشرط مناف
لما صرح به في النهاية ونقله عن قاضي القضاة من انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يفرد الله المكلف
الواحد بالا بالفعل وهو يعلم انه يمتنع منه كذا افاده ان بعض الفضلاء الش والا لم يقدم على قتل ولده
ثم بل الاقدام لا يستلزم الا سماعه الخطاب الدال على التكليف بالذبح ظاهرا وعدم علمه بانه ليس تكليفا حقيقيا
واما علمه بثبوت التكليف في نفس الامر فلا والفداء ايضا لا يستلزم كون التكليف بالحقيقة تكليفا بالذبح
بل يحسن ايضا اذا وقع التكليف الظاهري به فتامل الش للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل
التمكن قال بعض الفضلاء اقول اراد بتحقق الوجوب والتحريم تحققهما على الوجهين للاجماع على
ما علمنا بتحقق الوجوب والتحريم في الجملة قبل التمكن من الفعل والا لو اراد بتحقق الوجوب والتحريم قبل
الفعل في نفس الامر كما هو الظاهر من العبارة فمع قطع النظر عن عدم مخالفة هذا الاجماع لما نقل عن المنكر
المعاند اذ المنكر على ما من قبل انما انكر العلم لا تحقق الوجوب والتحريم في نفس الامر غير نافع في نفسه لانه لو
حمل على دعوى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم في نفس الامر غير نافع قبل الفعل مطلقا سواء انتفى
شرط الوقوع ام لا كما حمل عليه المحشي الشيرازي اولا فهو غير مسموع لانه دعوى الاجماع في عين المسئلة
المتنازع فيها وكيف يسمع مع مخالفة جمهور المعتزلة والامام له وهذا اعجب من هذا المحشي ولو حمل على
دعوى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل في الجملة فلا يضر الخصم اذ له ان يقول تحقق
الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل لكن انما يكون في فعل لا ينتفي شرط وقوعه انتهى ولا يخفى عليك

ان وقوع الاجماع على ما ذكره هذا الفاضل ايضا مما كان ظاهرا مما ذكرنا سابقا اذ لا اثم الا الظن واما العلم
فلا لكن منعه على ما ذكره المحشي اظهر كما لا يخفى الا انه ليس مما يعد عجيبا كيف وفي كثير من الاشعار الا انه لا
الامر كذلك اما سمعت الشبهة المذكورة في ابطال الشكل الاول وما ذكروا في جوابها فتامل ثم ما
ذكره من عدم مخالفة هذا الاجماع لما نقل عن المنكر ففيه تامل لانه اذا وقع الاجماع على تحقق
الوجوب والتحريم مثلا قبل التمكن على ما ذكره المحشي فنعلم تحققهما مثلا قبله فكيف يمكن انكار العلم
بالتكليف قبله وهو ظ نعم الاجماع على ما ذكره في الشق الثاني لا يخالف ما ذكره المنكر وهو ليس بمراد

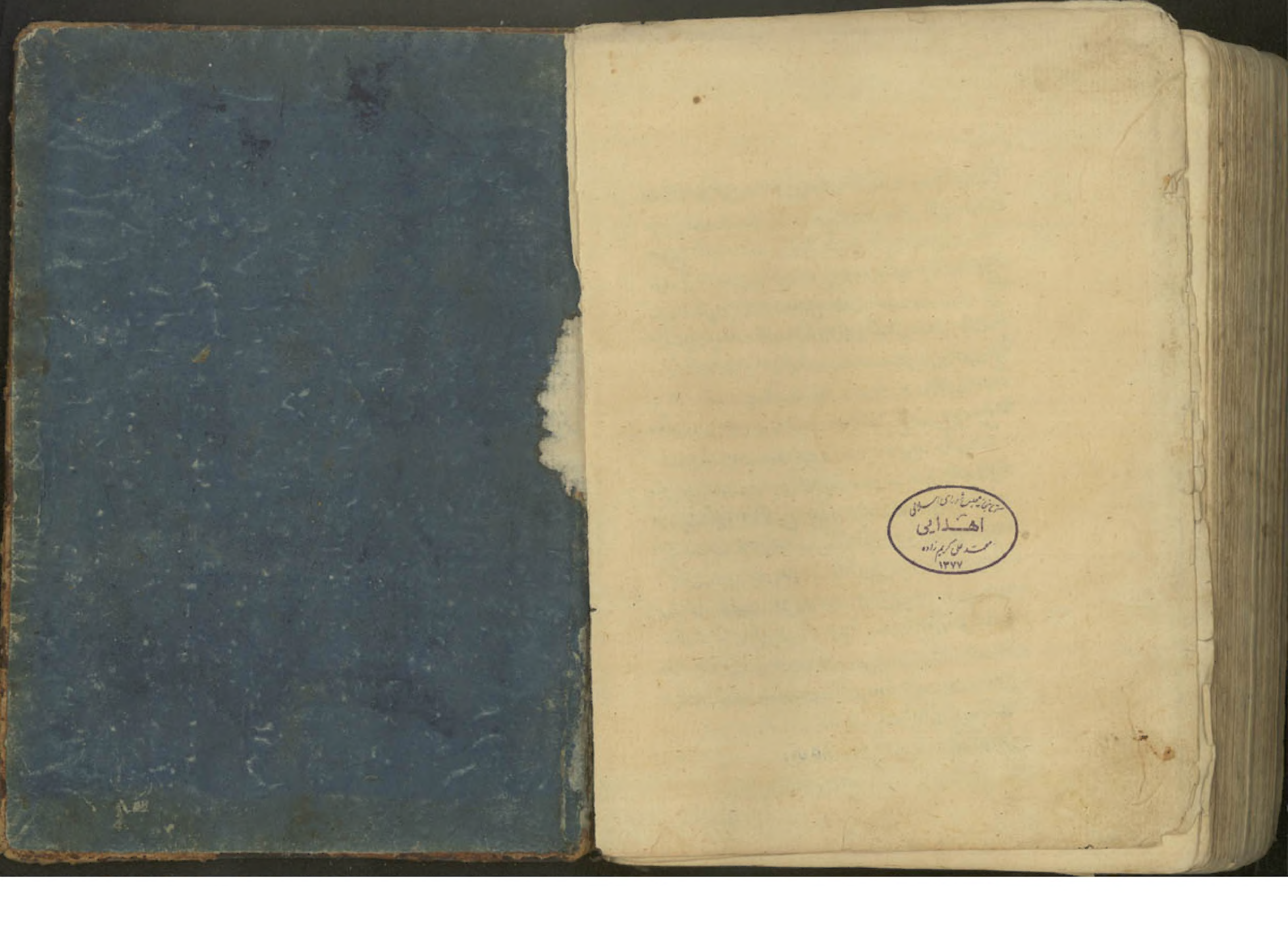
على تحققهما في الجملة

المحشي فتدبر ثم لا يخفى ان الكلام على توجيه هذا الفاضل يصير بعينه ما ذكره مكررا من انا نعلم التكليف
في الجملة ولو لم يصح التكليف مع انتفاء الشرط لم يعلم ذلك اصلا الا انه تمسك فيها بالعلم بالاجماع
وهناك بالكم واما على ما ذكره المحشي فالكلام فيه فتدبر ونقول هذا يدل انه قال بعض الفضلاء
هذا التوهم فاسد لان مراد من قال ان تحقق الشرط في الوقت شرط للتكليف ان علم الامر بتحقق
الشرط في الوقت شرط للتكليف كما مر الا ان تحقق الشرط نفسه شرط للتكليف ولا شك ان
علم الامر بتحقق شرط الفعل لا ينافي عن التكليف حتى يلزم تحقق المشروط قبل تحقق الشرط قال
انتهى ولا يخفى ان هذا الايراد متوجه لكن في عبارة هذا الفاضل مسامحة اذ ليس الشرط عندهم علم الامر
بتحقق الشرط ايضا بل عدم علمه بانتفاء الشرط كما عرفت الا ان يكون الكلام في اوامر الله
تع وح عدم العلم بالانتفاء يستلزم العلم بتحقق الشرط وهو ظ وكان المحشي وقع في هذا القسم ايضا
على ما ذكره شارح الشرح سابقا من ان القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعا قول بان تحقق
الشرط شرط وقد علمت ما فيه فتذكر ثم ان الكلام على هذا التوجيه لا يكون في مقابلة المنكر لانه
ان انكر تحقق العلم بالتكليف بشيء بخصوصه قبل التمكن منه وهذا دعوى الاجماع على تحقق التكليف
قبل التمكن في الجملة وهذا لا يوجب العلم بتحقق التكليف في شيء من المراد انه فليس في مقابله
وما ذكره من ان هذا يدل على ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا للتكليف لا يفيد ذلك نعم

هو على تقدير تمامه دليل اخر لا بطال مذهب الخصم ولا ينافي ما ذكره الا ان يق انه اذا ابطل
اشتراط التكليف بتحقق الشرط في الوقت فيعلم التكليف قبل التمكن في جميع المواد اذ لا سند
الا ذلك فاذا انتفى فيحصل العلم وفيه تكلف لا يحتاج اليه وكانه يصير من قبيل ما اشتهر في الظن ان جماعات
من ان رجلا من المتطرفين نادى في نادي الرجال وقال لهم اني اعددت دواء نافعا جدا لاجل
البراغيث امن عليكم ببيعه منكم فسروا بذلك واستفسروا عن حاله وكيفية استعماله فاجابهم بان
طريقه ان ياخذ البرغوث ويذر هذا في عينه حتى يصير اعمى فقالوا له اصلحك الله متى اخذنا البرغوث
لم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة فقال هذا ايضا يمكن فتفطن ثم هذا الكلام يدل على ان المراد
ان كان الدلالة باعتبار لفظ قبل التمكن من الفعل هذا ولا يذهب عليك انه ليس المراد ذلك اما
اولا فلانه يلزم ان لا يعلم حال ما اذا لم يباشر المكلف ايضا واما ثانيا فلان بعض الشرائط التي هي من
محل النزاع لا يمكن مع فقده انه يباشر الفعل كالحيوة مثلا فلا يعلم حاله واما ثالثا فلانه اذا فرض
ان صلوة الظهر مثلا انتفى شرط من شروطها في جزء من وقتها وانما تصدى الفعل المكلف للمباشرة
فيه وكان هو موجودا قبله وبعده من اخر الوقت يلزم ان لا يكون مكلفا بها عند المعتزلة مع انه
لا يقول به احد وبالجملة كون المراد وقت المباشرة ظ الفساد جدا والحق ان المراد هو الوقت
المقدر له شرعا والتفصيل ح انه ان كان الوقت مضيقا يكون بقدر الفعل فاذا انتفى شرط
من الشروط المذكورة في جزء من الوقت يكون محل النزاع وان كان موسعا فلو انتفى الشرط
المذكور في جميع الوقت فيجري الخلاف ايضا واذا انتفى في بعض الوقت فيصح التكليف به قطعا لكن
ان كان البعض من اول الوقت فهو لم يكن مكلفا به في ذلك الجزء حقيقة بل اذا حصل
الشرط في اخر الوقت فيصير مكلفا به ح وان كان من اخر الوقت فهو لم يكن مكلفا به فيه في اول الوقت
فان كان ان يظن بقاءه لما اخر الوقت بشرائط التكليف فاثم بالتاخير وعدمه بناء على ما سبق من حكم
من اخر يظن السلامة ومات فجاة فتذكر وان لم يظن [illegible] فيا ثم بالتاخير هذا ما عليه الامر في بعض

الامر واما بحسب علمنا ففي الموسع كل جزء فرض منه الذي لم ينتف الشرائط فيه بعد انقضائه يعلم كونه مكلفا
به فيه واما قبله فلا يعلم بناء على مذهب المعتزلة لاحتمال ان لا يبقى بصفة التكليف فيه وان علم كونه
مكلفا به قبله والحاصل انه اذا مضى بعض الوقت يكون الوقت المقدر شرعا للفعل ح ولو كان
تكليف به هو باقي الوقت فاذا لم يعلم البقاء بصفة التكليف فيه وقول الش فنقول ضرورة مسارعة اه
ناظر الى هذا لانه يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف حال المباشرة على ما فهمه المحشي وقوله للاجماع على
تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن اه اراد به هذا اي ان الاجماع واقع على علمنا بتحققهما قبل التمكن
اي بعنوان انه يكون مكلفا لانه كان مكلفا على ما علمت في دفع ايراد العلامة على ما ذكره المعترض
لا يكون كذلك اذ ما لم يتحقق الفعل يحتمل ان لا يبقى بصفة التكليف في باقي الوقت الذي يصير وقتا للفعل
تكليفه فكيف يحصل العلم به ويحتمل ايضا ان يكون مراده بقبل التمكن قبل دخول الوقت بقرينة قول المنكر
قبل دخول الوقت اي للاجماع على علمنا بتحققهما قبل دخول الوقت فلا دلالة في شيء من القولين على ان المراد
وقت المباشرة ولو فرض ابهامه لذلك فلا عبرة به بعد ظهور المقصود فتامل اشارة الى دفع الاعتراض
الايجرد دعوى اذ قد عرفت انه لا اثم الا الظن والاجماع ليس الا عليه فتذكر ثم لا يخفى ان في كلام المص
ان شكر علم ابراهيم ع بوجوب الذبح مما انه كما ذكره الشارح لكن الش لم يحمله على ذلك بل عمم الامر ليلائم
قول القاضي في تعليله حيث ادعى الاجماع على تحققها مثلا لا في خصوص ذبح ابراهيم ع واما حمل كلام القاضي
على انه تعليل له لا انه ابتداء احتجاج اخر كما ذكره الشارحون اذ لو كان المراد هو ذلك لم يصرح بلفظ
قال على ما هو دابه في هذا الكتاب كذا في شرح الشرح وقد ظهر بما ذكرنا حال ما ذكره على توجيه الشارحين
ايضا فلا نعيده فافهم الش قالوا ولا لو صح التكليف اه اذ لو كان الكلام في عدم جواز التكليف الحقيقي
فهذا دليل تام بناء على ما ذهب اليه من عدم جواز التكليف بالمح واما لو كان في التكليف الظاهري
وصدور الخطاب فضعفه ظ فتدبر ثم في هذا الاستدلال اشارة الى ان الكلام في الشرائط الغير المقدورة
فافهم الش احدهما ان الامكان الذاتي اه لا يخفى ضعف هذا الجواب بناء على ما ذهب اليه العدلية

لان التكليف بالمح مثلا قبيح من العالم الحكيم فاذا كان الفعل بدون الشرط محالا ولا يمكنه تحصيل الشرط
لا يجوز التكليف به قطعا ولا ينفع كونه بعد استجماع الشرائط ممكنا كما لا يخفى الش اولا انه الشرعيا
نعم ولا يصح الالتزام كما عرفت وكونه عين محل النزاع نعم لا ينبغي النزاع فيه علي حده بل هو متفرع على مسئلة
تكليف المح واما القول بجواز التكليف هنا مع القول باستحالة تكليف المح كما ذكره المص فيما لا يعقل
هذا وهذا اذا كان النزاع في التكليف الحقيقي واما لو كان في التكليف الظاهري فما ذكره المعتزلة ضعيف
كما علمت ولا يتفرع على مسئلة تكليف المح فتامل هذا من المص تصريح انه لا يذهب عليك ان هذا
ليس تصريحا الا باشتراط الامكان العادي ايضا عند المص فالخصم يحتمل ان يجوز التكليف بالمح العادي
فقط كما في المواقف وان يجوز التكليف بالمح مطلقا سواء كان ذاتيا او عاديا كما ينبغي في المشهور انه
الاشاعرة وليس في كلام العلامة انه لا خلاف في جواز التكليف بالمح العادي بل لم يتعرض للمح العادي
كما علمت فلا يدل هذا على ان الامر على ما نقلنا عن المواقف ولا على انه ليس على ما زعمه العلامة فتدبر
الش ثانيهما انه اه المستدل لا يدعي ان مجرد عدم الامكان سبب لعدم جواز التكليف بل يقول
انه لا يجوز التكليف بغير الممكن مع العلم بذلك لقبحه عند العقل والامر الجاهل فلا قبح فيه فيجوز
التكليف به نعم لو اطلع الامر به بعد لوجب عليه رفع التكليف وهو كلام اخر فلا اتجاه للنقض ايضا وهو ظ
فلا يكن له مدخلية في امكان الشيء اه هذا تام لكن الكلام في ان مجرد عدم الامكان لا يوجب عدم
جواز التكليف كما عرفت الش قالوا ثانيا لو صح اه انت خبير بان النزاع لو كان في التكليف
الواقعي فهذا الدليل لا يخرج عن قوته وما ذكره في الجواب لا وقع له وان لو كان في التكليف الظاهري
فالجواب متجه كما لا يخفى هذا ما تيسر لناسخ الكلام فيما يتعلق بالاحكام والحمد لله مبدئ المبادي ومنتهى
الغايات والصلوة على رسولنا الهادي باوضح الادلة واظهر الايات وعلى خلفائه الاثني
عشر المصطفين من بين البرية ما يستنبط الاحكام من الادلة الشرعية ويتفرع على الاصول
بيد مؤلفه الفقير الى الله الغني [illegible] جمال الدين محمد بن الحسين الخوانساري [illegible] في اواخر شهر
رجب سنة سبعين بعد الالف


کتابخانه مجلس شورای اسلامی
اهدایی
محمدعلی کریم زاده
۱۳۷۷

